
Cres cat Scientia
Vita Excolatur

1503

# Weisheits-Lehre

der

# Hebräer.

# Weisheits-Lehre

der

# Hebräer.

Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie

von

Dr J. Fr. Bruch,

Professor der Theologie, Prediger an der Nicolai-Kirche und kirchlicher Inspektor, in Straßburg.



Straßburg,
Verlag von Treuttel und Würtz, lange Straße, 15.
1851.

Lieber Willm.

Wenn ich dieses Werk Dir widme, so geschieht es zunächst zur Anerkennung der ausgezeichneten Verdienste die Du Dir vorzüglich auf dem Felde der Geschichte der Philosophie erworben hast. Oft wünschte ich mir, bei Abfassung desselben, das Talent mit welchem Du Dich in den Gedankenkreis der großen Geister alter und neuerer Zeit zu versetzen und in einer ihnen fremden Sprache die Ergebnisse ihrer Speculation wiederzugeben weißt. Wie unvollkommen indessen auch dieser mein Versuch, die Lehren der hebräischen Weisen in ihrem organischen Zusammenhange darzustellen und nach ihren Eigenthümlichkeiten zu charakterisiren, seyn möge, so wird er doch gewiß in Dir einen nachsichtigen Beurtheiler finden. Denn abgesehen davon, daß Du die Schwierigkeiten des Unternehmens vollkommen einsehen wirst, darf ich auch mit Sicherheit erwarten, daß, wie gering auch der Werth meiner Arbeit Dir erscheinen möge, Du wenigstens meinem Streben werdest Gerechtigkeit widerfahren lassen.

Es war indessen noch ein anderer Grund, welcher mich veranlaßte Dir diese Schrift zuzueignen. Willkommen war mir nämlich diese Gelegenheit ein öffentliches Denkmal unserer alten Freundschaft und unserer gemeinschaftlichen Studien zu stiften. Erinnerst Du Dich noch jener Zeit, wo wir in Paris am behaglichen Kaminfeuer miteinander den Demosthenes und Plato lasen, und, obwohl wir beinahe jeden Tag zusammenkamen, uns philosophische Briefe schrieben? Eine geraume Reihe von Jahren ist seitdem dahin geschwunden; von den Plänen die wir in jener Zeit hegten, sind wenige in Erfüllung gegangen. Wir sind beide in Stellungen geführt worden, die dazumal außerhalb aller unserer Erwartungen lagen. Dennoch hängt das was wir geworden sind und was uns zu leisten vergönnt war, mit dem was uns damals beschäftigte und was wir zu erstreben uns vorsetzten, genau zusammen. Durch ein glückliches Geschick nach kurzer Trennung wieder zusammengeführt und in verwandte Wirkungskreise gestellt, haben wir den Austausch unserer Ideen beinahe ununterbrochen fortsetzen können. Was derselbe Dir genutzt habe, kann ich nicht beurtheilen; gerne aber gestehe ich, daß er auf meine wissenschaftliche Bildung einen bedeuten-

den Einfluß ausübte, und daß Du durch denselben an meinen litterarischen Leistungen einen größern Antheil gewonnen hast, als du Dir es vorstellen magst.

So sey denn für jetzt und für spätere Zeiten diese Schrift ein Denkmal der achtungsvollen Theilnahme mit der ich alle Deine schriftstellerischen Arbeiten verfolgte, und der innigen freundschaftlichen Verbindung in der wir eine so lange Reihe von Jahren hindurch gelebt und gewirkt haben. Sie sey zugleich ein Ausdruck meiner Erkenntlichkeit für alle die wissenschaftlichen Anregungen, die ich Dir zu verdanken habe. Möge es Gott gefallen Dich noch lange in dem Wirkungskreise zu erhalten in welchem Du schon so viel Rühmliches geleistet hast, und Dir zur Ausführung der Dir noch vorschwebenden Entwürfe die nothwendige Kraft und Frische des Geistes zu verleihen.

**Bruch.**

# Vorrede.

Indem ich diese Schrift der Oeffentlichkeit übergebe, muß ich befürchten, daß schon der Titel derselben bei nicht Wenigen ein großes Bedenken, vielleicht gar ein ungünstiges Vorurtheil erwecken möge. Wird es doch beinahe allgemein, besonders im Kreise der Philosophen, als eine ausgemachte Sache angesehen, daß die Hebräer, bis zur Entstehung der alexandrinisch-jüdischen Philosophie, allen speculativen Bestrebungen ganz fremd geblieben seyen. Nichts anders als diese Meinung ist der Grund warum in sämmtlichen Werken über die Geschichte der Philosophie, die in neuern Zeiten ans Licht getreten sind, den Hebräern gar keine Stelle eingeräumt wird. Diese dem hebräischen Volke alle philosophischen Bedürfnisse und Bestrebungen absprechende Behauptung kam mir von jeher sehr seltsam vor. Es schien mir, als ob schon

der in mehreren Schriften des Alten Testaments wehende untheokratische Geist darauf aufmerksam hätte machen sollen, daß es auch unter den Hebräern nicht an Männern fehlte, deren Geist in den religiösen Instituten ihrer Nation keine Befriedigung fand, und die daher auf anderm Wege, dem Wege nämlich des freien Denkens, sich Aufschluß über die sie bewegenden Fragen und Ruhe des Gemüthes zu verschaffen suchten. Und was ist denn das in Hiob und Koheleth sich ankündigende schmerzliche Ringen des Geistes mit einigen großen Problemen, die in dem Glauben des Volkes keine Lösung fanden, anders als Speculation, wenn dieselbe auch nicht in derjenigen Form, die wir uns von den Griechen angeeignet haben, hervortritt? Ist nicht endlich der Begriff der Weisheit, den wir in dem Salomonischen Zeitalter entstehen sehen, der sich bis zum Untergange der beiden Reiche erhält, in dem nachexilischen Zeitalter wieder aufgenommen wird und hier sogar zu weiterer Entwicklung gelangt, ein ächt speculativer Begriff, in welchem sich eine über das gewöhnliche Bewußtseyn der Hebräer weit erhabene, reiche, sittliche und religiöse Welt-Anschauung vereinigt, und welcher tief in den jüdischen Alexandrinismus, und durch diesen sogar in das Christenthum hineinragt! Wie könnten wir einem Volke, bei dem sich ein solcher Begriff entfaltete, alles philosophische Bestreben absprechen, wie es ausschließen aus der Reihe derjenigen Nationen, die in höherm oder min-

derm Maaße, mit klarem oder unklarem Bewußtseyn, an dem großen, aber stets wechselnden und nie zu gänzlicher Vollendung kommenden Bau der Welt-Weisheit mitgebaut haben?

Bestärkt fühlte ich mich in dieser meiner Ueberzeugung, daß man mit Unrecht den Hebräern alle Philosophie abgesprochen, als ich vor einigen Jahren, um eines andern Zweckes willen, gerade diejenigen Schriften des Alten Testaments, welche sich vorzüglich durch ihre untheokratische Tendenz und eine über das hebräische Volksbewußtseyn weit hinausstrebende Anschauung auszeichnen, zum Gegenstand eines aufmerksamen Studiums machte. Je tiefer ich in diese Schriften eindrang, desto mehr reifte in mir der Entschluß die in ihnen enthaltenen speculativen Momente zu sammeln, und sie in ihrem organischen Zusammenhange darzustellen. Anfangs zwar gedachte ich nur den Begriff der Weisheit, wie er dem forschenden Geiste der Hebräer entsprang, aufzufassen, die Entwicklungsstadien desselben zu bezeichnen, die in ihm beschlossenen sittlichen und religiösen Momente auseinanderzulegen, und sein Verhältniß zu dem Begriff des Heiligen Geistes und des alexandrinischen Logos zu ermitteln. Allein bald erkannte ich, daß sich dieser Weisheitsbegriff nicht wohl von dem ganzen Complex der höhern Ansichten, zu welchen sich der Geist der Hebräer auf dem Wege des speculativen Denkens erhob, ablösen lasse; und so erweiterte sich mein Plan

zu dem der Darstellung des ganzen philosophischen Denkens der Hebräer nach seinem Ursprung, seinen auszeichnenden Charakteren, seinen verschiedenen Richtungen und seinen Ergebnissen, bis zu der Zeit hin wo der jüdische Alexandrinismus zu seiner Ausbildung gelangte. Mächtig angezogen von diesem Plane, fing ich die zur Ausführung desselben erforderlichen Vorstudien unverzüglich an. Je mehr ich mich in den Gegenstand vertiefte, desto lebhafter wurde das Interesse welches er mir einflößte; immer reicher häufte sich der zu verarbeitende Stoff. Keine Schwürigkeit vermochte mich abzuhalten in dem begonnenen Werke weiter fortzufahren. Jede Stunde die ich den in nur allzugroßer Menge auf mich einstürmenden Berufsgeschäften abgewinnen konnte, wurde auf diese Arbeit verwandt. An Momenten der Muthlosigkeit, wo ich die mit so vieler Liebe unternommene Arbeit wieder aufzugeben versucht war, fehlte es zwar nicht; jedoch auch nicht an Gründen der Ermuthigung. Unter diese letztern rechne ich vorzüglich was Ewald in seiner Geschichte des Volks Israel (1, S. 7; 2, S. 103; 3, S. 80—81 und in seinen Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft (1stes Jahrb., S. 96 ff.) über das speculative Bestreben der Hebräer sagt. Es gereichte mir zu einer sehr willkommenen Aufmunterung zu wissen, daß ich mit diesem für die alt-testamentliche Wissenschaft so hoch verdienten Gelehrten in den mich leitenden Grundgedanken einverstanden war. So rückte das

Werk, obwohl unter vielfachen Unterbrechungen, weiter voran, bis es endlich zur Vollendung gelangte.

Zur Vollendung — der Ausdruck ist eigentlich unrichtig: denn nur allzutief fühle ich es, daß es eben nicht vollendet ist. Wie überall die Wirklichkeit von der Idee durch eine weite Entfernung getrennt wird, wie unser ganzes Leben und Streben nur ein unvollkommenes Ringen nach einem uns in weiter Ferne vorschwebenden Ziele ist, so ist auch das vorliegende Werk nur ein Versuch zur Realisirung der Idee die mir vorschwebte und noch immer unverwischt vor dem Geiste steht. Nicht ungetrübt ist daher die Freude, welche der Abschluß dieser mehrjährigen Arbeit mir gewährt, durch die Unzufriedenheit mit dem Resultate derselben. Allein ich trage in mir das Bewußtseyn auf dasselbe alle mir zu Gebote stehenden Kräfte verwandt zu haben; wollte ich es aufs Neue beginnen, so würde ich es schwerlich zu höherer Vollkommenheit bringen. Und so möge es denn, so wie es ist, ausgehen in die Welt und zusehen, ob es in derselben einige Freunde antreffen werde.

Ich bezeichne dasselbe als einen Beitrag zur Geschichte der Philosophie. Allerdings hätte ich es auch einen Beitrag zur Theologie des Alten Testaments nennen können. Wenn ich vorzugsweise jene Bezeichnung wählte, so geschah es darum, weil mein nächster Zweck der war, darzuthun, daß das speculative Bedürfniß sich bei den Hebräern so gut geregt

habe als bei mehrern Nationen des Alterthums, denen man in der Geschichte der Philosophie eine Stelle einräumen zu müssen geglaubt hat. Eine Folge dieses meines eigentlichen Zwecks war die, daß der mir zunächst vorschwebende Leserkreis nicht der der Theologen, sondern der der Philosophen war. Damit will ich jedoch keinesweges gesagt haben, daß nicht, meiner innigsten Ueberzeugung nach, der behandelte Gegenstand auch der Beachtung der Theologen sehr würdig sey. Je enger der Zusammenhang ist in welchem das Christenthum mit dem Judenthum steht, desto wichtiger muß es dem christlichen Gottesgelehrten seyn, sich von den verschiedenen Quellen, aus welchen die im Alten Testament ausgesprochenen Lehren geflossen sind, eine richtige Vorstellung zu machen. Sollten die dem vorliegenden Werke zum Grunde liegenden Ansichten sich einer weitern Verbreitung zu erfreuen haben, so würden sie auf die Gestaltung der Theologie des Alten Testaments nicht ohne Einfluß bleiben, wäre es auch nur insofern als künftighin in dieser Wissenschaft, genauer als bisher, die in dem religiösen Volksbewußtseyn der Hebräer begründeten Lehren von denjenigen unterschieden würden, die als Produkte freier Speculation zu betrachten sind.

Ich erwarte nicht den Vorwurf die ganze Lehre des alten Bundes ihrer göttlichen Auctorität beraubt und in ein blos menschliches Meinen und Wissen, oder vielmehr in Ergebnisse einer bald glücklichen, bald weni-

ger glücklichen menschlichen Speculation verwandelt zu haben. Oft genug habe ich in dem Werke selbst darauf hingewiesen, daß alle Reflexion der Hebräer sich auf dem Grunde des väterlichen Glaubens bewegte, welcher seinerseits die uralte, großartige, wunderbare Gottes-Idee, die in dem ganzen Alterthum nur allein bei den Hebräern anzutreffen ist, zur Basis hatte. Diese Gottes-Idee ist das wahre himmlische Kleinod, welches dem hebräischen Volke anvertraut worden war, und welches dasselbe auch, ungeachtet vielfacher und oft schwerer Verirrungen, bis zur Entstehung des Christenthums bewahrt hat. Daß ich in dieser Gottes-Idee das Produkt einer göttlichen Offenbarung erblicke, nehme ich keinen Anstand einzugestehen: Denn nicht auf historischem Wege kann ich mir die Entstehung dieser Idee bei einem in seiner Bildung so wenig vorangeschrittenen Volke, und in einer Zeit, wo das Heidenthum allgemein herrschend war, erklären, sondern einzig und allein aus einem schöpferischen Acte irgend eines menschlichen Geistes, der aber seinerseits eine göttliche Einwirkung eigener Art voraussetzt. Sollte es Manchem vorkommen, daß ich dieser Ueberzeugung anhängend hinter dem Standpunkte der gegenwärtigen Wissenschaft weit zurückgeblieben bin, so will ich diesen Vorwurf gerne hinnehmen; erlaube mir dagegen auf meiner Seite an diejenigen, welche ihn an mich richten könnten, die Anforderung zu stellen, nachzuweisen: aus welchen (historischen) Quellen den

Hebräern schon in dem vormosaischen Zeitalter die Idee einer einzigen, von der Natur wesentlich verschiedenen Gottheit habe zufließen können? Und da ich nun daran bin Geständnisse zu machen, so trage ich kein Bedenken zu dem bereits abgelegten auch das noch hinzuzufügen, daß ich die ganze hebräische Speculation als etwas betrachte, was, obwohl aus freiem innerem Drange hervorgegangen, dennoch unter göttlicher Leitung stand. So viel ist gewiß, daß alles Denken und Forschen des menschlichen Geistes unter der Herrschaft der ihm inwohnenden Gesetze steht. Wenn aber nun diese Gesetze aus Gott sind, wenn das ganze Reich der Geister selbst in Gott ruht, und alles dasselbe bewegende Leben aus Gott quillt, sollten wir nicht kühn behaupten dürfen, daß das geistige Streben und Ringen aller Geschlechter und Zeiten ein großes, in sich innig zusammenhängendes, von Gott geleitetes und seinen Zwecken dienendes Ganze ausmacht?

Aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, gewinnt die Freiheit von theokratischem Zwang, welche die hebräischen Denker sich errangen, die sittlichen und religiösen Begriffe, die ihren angestrengten oft schmerzlich bewegten Forschungen sich entwanden, und vorzüglich die von ihnen aufgestellte und mit so vieler Liebe gepflegte und entfaltete Idee der Weisheit, für mich eine höhere Bedeutung. Ich erblicke in ihnen Momente des Uebergangs des Judenthums zum Christenthum, die

in das Ganze der wunderbaren Leitungen und Veranstaltungen fallen, durch welche Gott die Erscheinung des Retters der Welt vorbereitete.

Ich weiß es nicht in wiefern es einer Entschuldigung bedarf, daß ich bei den in dem vorliegenden Werke angeführten alt-testamentlichen Stellen die Bibel-Uebersetzung De Wette's zum Grunde gelegt habe. Nur möchte ich nicht, daß dieses so angesehen würde, als ob ich mir durch die Benutzung dieser Uebersetzung das sorgfältige Studium der hier vorzüglich in Betracht kommenden Schriften im Original-Texte habe ersparen wollen. Zwar bekenne ich gerne, daß mir eine umfassende Kenntniß der orientalischen Sprachen und Litteratur abgeht. So fremd bin ich indessen der Sprache des Alten Testaments nicht, daß es mir nicht ein Leichtes gewesen wäre, überall meine eigene Uebersetzung zu geben. Das war auch Anfangs mein Vorsatz. Allein ich erkannte bald, daß im besten Fall meine Uebersetzung die De Wette's nicht übertreffen, daß sie im Gegentheil in den meisten Fällen ihr nachstehen würde. Und so entschloß ich mich denn die Uebersetzung dieses trefflichen Theologen, die ich unter allen für die gelungenste halte, zum Grunde zu legen. Doch wird der Kundige es bald erkennen, daß ich mich derselben nicht sclavisch angeschlossen und keine einzige Stelle angezogen habe, ohne dieselbe zuvor mit dem Texte aufs genaueste, oft zu wiederholten Malen, verglichen zu haben.

So scheide ich denn von diesem Werke mit dem sehnlichen Wunsche, daß es wohlwollend möge aufgenommen werden. Sollten auch dessen Mängel scharf hervorgehoben werden, so würde ich mich doch für die auf dasselbe verwandte Zeit und Mühe für hinreichend belohnt erachten, wenn durch dasselbe die Aufmerksamkeit der gelehrten Theologen und Philosophen mehr, als es bisher der Fall war, auf die speculativen Bestrebungen der Hebräer hingelenkt würde. Welches übrigens auch die Aufnahme seyn möge, die dieser Schrift zu Theil werden wird, so werde ich es nicht bereuen sie abgefaßt zu haben. Das wiederholte Studium mehrerer der wichtigsten kanonischen und apokryphischen Schriften des Alten Testaments, das Eindringen in den Geist ihrer Verfasser, in deren innere Kämpfe und Siege, hat mir viele genußreiche Stunden verschafft, und mich viele unerfreuliche Ereignisse der Zeit vergessen lassen. Um so mehr aber würde ich die auf dieses Werk verwandten Stunden segnen, wenn ich erfahren sollte, daß hie und da ein befreundeter Geist dasselbe nicht ohne alle Befriedigung und Belehrung aus der Hand gelegt hätte.

Straßburg, im September 1851.

**Dr J. Fr. Bruch.**

# Weisheits-Lehre

der

# Hebräer.

Schon die Überschrift gegenwärtiger Abhandlung gibt zu erkennen, daß nach des Verfassers Dafürhalten das hebräische Volk, wenn dasselbe es auch vor der Entstehung der alexandrinisch-jüdischen Philosophie nie zu einem eigentlichen System der Weltweisheit brachte, dennoch solchen geistigen Bestrebungen, welche als philosophische bezeichnet zu werden verdienen, keineswegs fremd blieb. Mit Vorbedacht indessen enthielt er sich des Wortes Philosophie, und wählte dafür das der Weisheitslehre, aus dem doppelten Grunde weil das speculative Nachdenken der Hebräer jederzeit etwas ganz Eigenes hatte, wodurch es sich von der Philosophie anderer, besonders der occidentalischen Völker wesentlich unterschied, und weil die aus demselben hervorgegangenen Ansichten und Lehren sich großentheils in dem Begriffe der Weisheit concentrirten, welcher gerade bei diesem Volke zu einer vorzüglichen Entwicklung gelangte. Das speculative Bestreben der Hebräer von seinem Ursprung an bis zu der Entstehung der alexandrinisch-jüdischen Philosophie zu verfolgen, es nach seinen wesentlichen Eigenschaften zu charakterisiren, die vermittelst desselben gewonnenen Lehren aus den in dem Alten Testament enthaltenen Documenten zu sammeln, und sie, so weit

es möglich ist, in ihrem organischen Zusammenhange darzustellen, das ist die Aufgabe welche sich der Verfasser gestellt hat. Indem er von einer hebräischen Weisheitslehre spricht, ist er sich des Unterschiedes in den Bezeichnungen dieses Volkes als Hebräer, Israeliten und Juden vollkommen bewußt. Er wählte dieses Wort weil er einer allgemeinen Benennung bedurfte, und der Grund-Charakter des Hebraismus in keiner der verschiedenen Perioden, durch welche dieses eigenthümliche Volk hindurchgegangen ist, sich ganz verwischte. Er spricht mithin von einer hebräischen Weisheitslehre in demselben Sinn, in welchem man von einer hebräischen Archäologie oder Litteratur zu sprechen pflegt.

Indessen möchte schon die Voraussetzung, von welcher hier ausgegangen wird, bei Manchem großes Bedenken erregen. Haben doch die Bearbeiter der Geschichte der Philosophie aus neuerer Zeit sich beinahe einstimmig dahin ausgesprochen, daß die Weltweisheit den Hebräern jederzeit ganz fremd geblieben sey. „Hebräische oder jüdische Philosophie, schreibt Krug[1], — bei den alten Hebräern ist dergleichen nicht zu suchen. Sie hatten zwar in Moseh einen tüchtigen Gesetzgeber und Heerführer, aber keinen Philosophen, wenn sich auch erweisen ließe daß er in die ägyptische Weisheit ganz eingeweiht worden, als er am Hofe des Königs Pharao erzogen wurde. Auch der Verfasser des Buches Hiob, das vielleicht arabischen Ursprungs ist, war kein solcher, da sein Werk keine philosophische Theodicee, sondern ein dramatisches Lehrgedicht ist. Die Propheten waren patriotische Volksredner, in deren Schulen gewiß keine Philosophen gebildet wurden. Der weise Salomo mag wohl manches weise und kluge Wort gesprochen haben, wenn er auch oft un-

[1] Philosophisch-encyclopädisches Lexicon, Art. Hebr. oder jüd. Philos., 2, S. 328.

weise handelte; aber ein Philosoph war er ebenso wenig als andere gnomische Sittenlehrer seines Volks." Ihm stimmt Ritter bei, der sich also äußert[1]: „Von einigen asiatischen Völkern, deren Litteratur uns bekannt ist, wagen wir es zu versichern, daß sie in den ältern Zeiten keine Philosophie gehabt haben, ohne eben großen Widerspruch befürchten zu müßen. Zu diesen gehören die Hebräer. Wer sich den Geist des alten Testaments vergegenwärtigt, wird an der Wahrheit meiner Behauptung nicht zweifeln, und daß in keiner der von ihm umfaßten Schriften, so verschiedener Art sie auch sind, ein philosophischer Zusammenhang sich findet, ist wohl jetzt ziemlich allgemein anerkannt. Einheit der Gesinnung findet sich in ihnen, aber nicht Einheit der Wissenschaft, auch nicht einmal ein Streben darnach; denn die Verfasser leben in ihrer unmittelbaren Überzeugung, und wollen diese als einen ihrem Volk gemeinsamen Grund des Heils anerkannt wissen. Dabei ist es nicht möglich, daß man auf das allgemeine Wesen der Vernunft, aus welchem die Wissenschaft stammt, zurückgehe." — Noch weiter geht Reinhold, der sich also vernehmen läßt[2]: „Die Philosophie des Alterthums ist nur die hellenische. Mit Unrecht wird von Vielen der griechischen Philosophie eine eigenthümliche orientalische gegenüber gestellt. Nicht nur alles was unter dem Namen tibetanischer und chinesischer, ägyptischer, phönicischer, hebräischer, chaldäischer und persischer Philosopheme zu unserer Kenntniß gebracht worden ist, sondern selbst auch das von einer angeblichen indischen Philosophie in der neusten Zeit durch mehrere Kenner der indischen Litteratur uns Mitgetheilte gehört unter die Kategorie der unwissenschaftlichen, rhapsodischen, symbolischen und mystischen Vorstellungsweisen über den

[1] Gesch. der Philos., 1, S. 48.
[2] Lehrb. der Gesch. der Phil., S. 15.

Causal-Zusammenhang der Dinge, und ist von den charakteristischen Merkmalen des philosophischen Strebens entblößt."

Es ist seltsam daß nicht wenige Theologen sich über die speculativen Bestrebungen der Hebräer auf eine der Meinung der Philosophen ganz entgegengesetzte Weise zu äußern pflegten. Versetzen wir uns in eine frühere Zeit, so vernehmen wir die Stimmen vieler Gottesgelehrten, welche sich mit einer Art von Begeisterung über die philosophische Weisheit der Hebräer aussprechen. Abhandlungen über die Philosophie Josephs, Moses, und anderer Männer des hebräischen Alterthums gehörten im siebenzehnten Jahrhundert nicht zu den Seltenheiten[1]. Man nahm sogar keinen Anstand von einer vorsündfluthlichen Philosophie zu reden und Adam zu einem großen Weisen zu machen. Ergötzlich waren nicht selten die Gründe welche von den gelehrten Theologen der damaligen Zeit angeführt wurden, um die Weisheit der patriarchalischen Welt darzuthun. Wenn der treffliche Buddeus sich über manche dieser Beweisführungen mit scharfer Ironie äußerte[2], so sprach doch auch er in seinem angeführten Werke unbedenklich von der Weltweisheit der Patriarchen und führte dieselbe sogar bis zu Adam hinauf[3]. Kaum können wir heut zu Tage es begreifen, wie so ausgezeichnete

[1] S. Buddei introductio ad historiam philosophiæ hebræorum, ed. 2. Lips. 1720.

[2] Hieher gehört z. B. die Äußerung des Menochius de rep. Ebr. l. VII, c. 1, quæst. 2; Jacobum ad sapientiæ studia ab ipsa natura fuisse formatum, cum levis dicatur (Gen. 27), h. e. levi cute, mollibus carnibus, quæ, ut docet Aristoteles in physiognomicis, ingenii boni ac docilis sunt argumenta.

[3] Dagegen sprach sich entschieden schon Brucker aus: Hist. crit. philos. Lips. 1767, t. I, p. 64: «Sapientes inter hebræos priscos fuisse, immo ceterarum gentium magnis viris sapientiores, omnino affirmamus, nec diffitebitur, qui conditionem sapientiæ illam, quæ in sacris litteris patriarchis et doctoribus hebræorum tribuitur, cum aliarum gentium barbararum sapientia sine personæ respectu et præjudicio con-

Männer in solche Übertreibungen verfallen konnten. Bei voller Anerkennung der Lächerlichkeit derselben gingen indessen die Theologen der neuern Zeit doch nicht so weit den Hebräern alle und jede philosophische Bestrebungen abzusprechen. Viele sprechen ohne Anstand von gewissen in dem alten Testament enthaltenen Philosophemen, und von einer philosophischen Poesie der Hebräer. Mit Geist verbreitet sich Blessig in seiner Vorrede zu Dahlers Übersetzung der Proverbien[1] über die philosophische Spruch-Dichtung dieses Volkes. De Wette erwähnt in seiner hebräischen Archäologie[2] der bei demselben hervorgetretenen speculativen und praktischen Philosophie. Während Umbreit sich sehr lobpreisend über die Weisheit der Hebräer äußert[3], erkennt Ewald es wenigstens an, daß dieses Volk so gut wie die Griechen vor Sokrates, durch eigene Kraft zu den Anfängen einer Weisheit und eines Triebes nach Wissenschaft gelangte, aus denen sich, unter günstigen äußern Bedingungen, eine selbstständige Wissenschaft oder Philosophie hätte entwickeln können, und schildert die in dem Salomonischen Zeitalter zuerst gemachten Versuche desselben, sich auf dem Wege des freien speculativen Nachdenkens gewisse Probleme zu lösen, welche sich seinem Geiste unabweisbar aufgedrungen hatten[4]. — Bei dieser Verschiedenheit der Ansichten ist es wohl der Mühe

tenderit, vec cum graecanica quoque magnorum virorum philosophia comparaverit. Quæ etsi vera sunt atque certissima, non confundenda tamen est hebræorum sapientia cum philosophia proprii nominis atque significationis.

[1] Denk- und Sittensprüche Salomo's, nebst den Abweichungen der Alex. Übersetzung, ins Teutsche übers. von J. G. Dahler. Straßb. 1810.

[2] Zweite Ausg. 1830, § 270, S. 275.

[3] Comment. über die Spr. Sal., S. 3 der Einleitung.

[4] Geschichte des Volks Israel, 1, S. 7; 2, S. 103; 3, S. 80—81. Ausführlicher erklärt sich dieser berühmte Gelehrte über die hebräische Weisheit in den Jahrb. der bibl. Wissenschaft, 1stes Jahrb. 1848, S. 96 ff.

werth die Frage aufs Neue in Untersuchung zu ziehen: Ob und in wie ferne von einer hebräischen Philosophie gesprochen werden dürfe? Und, im Fall diese Frage nach genauer Erwägung affirmativ zu beantworten wäre, die speculativen Bestrebungen des hebräischen Volkes zu beleuchten, die Eigenthümlichkeiten derselben zu schildern, und die aus ihnen entsprungenen Resultate in möglichster Ordnung und nach ihrer innern Verknüpfung zusammenzustellen.

Betrachten wir die Sache auch nur von dem apriorischen Standpunkte, so müßte es uns schon in hohem Grunde befremden, wenn die Hebräer sich in der ganzen bis zur Entstehung der alexandrinischen Weisheit verfloßenen Zeit niemals zu philosophischen Bestrebungen hätten angeregt fühlen sollen, wenn auch eingestanden werden müßte, daß das Nachdenken bei ihnen niemals von wissenschaftlichem Bewußtseyn geleitet zu einem methodischen wurde, daß es auch niemals zu vollkommener Unabhängigkeit gelangte, folglich auch zu keiner Zeit diejenige Form gewann, in welcher wir die philosophische Speculation zu begreifen gewohnt sind. Es kommt bei der Frage, die hier untersucht werden soll, auf die Form der Philosophie nicht an, sondern auf das eigentliche Wesen derselben; und betrach-

Hier heißt es unter andern: „Man kann sich kaum genug denken wie hoch die Ausbildung war welche das Streben nach Weisheit (die Philosophie) schon in den ersten Jahrhunderten nach David erlangt hatte; und gewöhnlich übersieht man nur zu sehr, welchen mächtigen Einfluß es auf die ganze Entwicklung des Volkslebens Israels übte. Je näher man jene Jahrhunderte wieder erkennt, desto mehr muß man über die gewaltige Macht erstaunen, welche die Weisheit als eigenthümliche Beschäftigung vieler Männer im Volke schon so früh nach allen Seiten hin übte. Sie bildete sich offenbar zuerst in besonderen Kreisen des Volks aus, indem in einer ihr überhaupt günstigen Zeit sich wißbegierige Schüler um einzelne Meister zusammenfanden, bis sich so immer vollkommener Schulen ausbildeten, von denen wir aus dem achten und siebenten Jahrhundert sichere Spuren finden.“ Vergl. Wiener Bibl. Real. Wörterb., Art. Schriftgelehrte.

ten wir sie nach diesem, so können wir nicht in Abrede stellen, daß sie dem menschlichen Geiste ebenso natürlich ist als die Poesie. Wenn sich der Mensch, bei einiger Bildung, unwillkührlich dahin gezogen fühlt sich auf den Flügeln der Einbildungskraft über die Gewöhnlichkeit des reellen Lebens, seine Kämpfe und Schmerzen, zu einer idealen Lebens-Ansicht zu erheben, und die bei diesem Schwung in ihm aufsteigenden Gedanken und Gefühle in das Gewand farbenreicher Bilder zu hüllen, so wird er sich auf der andern Seite ebenso unwillkührlich getrieben fühlen das seinen Geist bereichernde empirische Wissen durch Verallgemeinerung zur Einheit zu erheben, die in ihm beschlossenen Gegensätze auszugleichen, die sich ihm aufdringenden Probleme des Lebens zu lösen, und so eine das Ganze seiner Erkenntnisse umfassende klare, harmonische Welt-Ansicht in sich auszubilden [1]. Mag es auch seyn, daß er die von den Vätern ererbte Religion, in der er eine Stimme von oben zu vernehmen glaubt, mit tiefer Hochachtung und inniger Überzeugung umfaßt, sie wird ihn auf die Länge hin nicht befriedigen. Es werden ihm bald Fragen entgegentreten welche sie unbeantwortet läßt; in ihr selbst wird er schwere Gegensätze finden, die er auszugleichen suchen wird. Außerdem wird nach und nach das Bewußtseyn in ihm erwachen daß keinerlei Auctorität, wenn es

[1] „Es ist im Menschen ein durch die Einrichtung seines Geistes verliehener und bestimmter Trieb vorhanden, vermittelst der nachdenkenden Betrachtung der ihn umgebenden Welt und der menschlichen Natur dem Grunde des Daseyns und der Einrichtung jener, in Ansehung dieser aber ihrer Bestimmung nachzuforschen. Der Trieb zeigte sich schon wirksam, als die durch Beobachtung erworbene Erkenntniß von der Welt und der menschlichen Natur noch sehr eingeschränkt und unvollkommen war. Das Bedürfniß der Befriedigung desselben ward aber von manchen vorzüglichen Köpfen ebenso stark gefühlt, als das auf die Erhaltung des körperlichen Lebens sich beziehende Bedürfniß des Athmens und Genusses der Nahrungsmittel." Schulze, Encycl. der phil. Wissenschaften, S. 7.

auch die heiligste wäre, sondern einzig und allein das vernünftige Denken und die durch dasselbe erkannten genügenden Gründe ihm zu der Ruhe und Sicherheit der Überzeugung verhelfen können, nach welcher er ein tiefes Verlangen fühlt. Sollten nun diese Gesetze des geistigen Lebens, die bei allen gebildeten Völkern hervorgetreten sind, sich nicht auch bei den Hebräern bewährt haben, die wir doch jedenfalls aus der Klasse der gebildeten Nationen nicht ausschließen dürfen? Dieß wäre um so auffallender da ja der erhabene Gottesbegriff, welcher von frühen Zeiten an bei den Hebräern einheimisch war, ihrem Geist einen eigenen Schwung ertheilen und ihn zu ernsten, religiösen Betrachtungen anregen mußte. Überall schwebte dem Israeliten die Gottheit vor, die er nicht bloß als den unendlichen Schöpfer und Regenten der Welt, sondern als den unsichtbaren König seiner Nation verehrte; sein ganzes Seyn und Leben war von der Religion durchdrungen; Alles war er gewohnt aus dem religiösen Gesichtspunkte zu betrachten und zu beurtheilen. An das Religiöse knüpft sich die ganze Bedeutsamkeit des hebräischen Volksstammes. Durch kriegerischen Ruhm erhob er sich keineswegs über andere Nationen; selten begleitete das Glück seine Waffen, desto öfter dagegen unterlag er der Tapferkeit auswärtiger Völker und wurde von ihnen bedrückt und ausgesogen. Ebenso wenig glänzte er durch seinen Unternehmungsgeist für commercielle Zwecke; beinahe immer war der Handel der Hebräer ein passiver. Die plastischen Künste blieben ihnen, nicht durch Zufall, sondern aus Grundsatz, beinahe ganz fremd. Erreichte auch die Dichtkunst bei ihnen eine seltene Ausbildung und Herrlichkeit, so stand auch sie großentheils im Dienste der Religion, und blieb deßhalb auf wenige Dichtungsarten beschränkt. Allein durch die Erhabenheit und den Reichthum der bei ihnen einheimischen, und im Fortgang der Zeit zu immer höherer Entwicklung gelangten religiösen Ideen

steht das hebräische Volk, unter allen Nationen der Erde, einzig da, und was es für die sittlich-religiöse Ausbildung der Menschheit geleistet hat, geht ins Unermeßliche[1]. Wäre es nun glaublich daß ein solches Volk diese ganze Fülle religiöser Ideen als einen todten Schatz im Geiste getragen hätte, daß es durch dieselben nicht zum aufmerksamen Nachdenken über die wichtigen Fragen, auf welche ihm seine Religion selbst keine Antwort darbot, angeregt worden wäre, daß es nicht dahin gestrebt haben sollte sich mit Hilfe derselben die großen Räthsel zu lösen, welche die wechselvollen Ereignisse der Welt und des Lebens unabweisbar dem Geiste entgegenführen?

Zwar könnte man vielleicht glauben, daß gerade diese religiösen Ideen, insofern sie von den Hebräern mit fester Überzeugung als Produkte wunderbarer göttlicher Offenbarung umfaßt wurden, anstatt dem Geist einen höhern Schwung und einen Antrieb zum freien Denken zu ertheilen, ihn vielmehr gefesselt und zum trägen Verharren bei ihnen veranlaßt hätten;

[1] „Das Ziel, welches das hebräische Volk vom Anfang seines geschichtlichen Bewußtseyns an bereits zu deutlich erblickt und zu mächtig erstrebt hatte, als daß es je wieder auf die Dauer sich von ihm hätte entfernen können, ist die vollkommene Religion, ein Gut welches zu erreichen freilich alle etwas höher strebenden Völker des Alterthums den Anfang und Versuch machten, welches einige derselben, die Indier und Perser, in der That schon mit ernsterem Bestreben und bewundernswerther Aufopferung edler Kräfte zu erringen sich erhoben, welches aber nur von diesem einzigen Volke vom Anfang an näher erkannt, und dann durch alle Schwierigkeiten und Hemmungen hindurch viele Jahrhunderte lang mit äußerster Festigkeit und Folgerichtigkeit verfolgt ist, bis es in seiner Mitte so weit erreicht wurde, als es unter Menschen und als es im Alterthum erreichbar war. Anfang und Ende der Geschichte dieses Volkes drehen sich um dieses eine hohe Ziel; und die bunten Wechsel, oder auch die starken Verwirrungen und Verkehrtheiten, welche sich im langen Verlaufe der angeknüpften Fäden seiner Geschichte offenbaren, laufen zuletzt immer wieder zur Lösung der großen Aufgabe zusammen, welche der menschliche Geist hier zu erfüllen hatte." (Ewald, Gesch. des Volks Isr., 1, S. 8.)

so wie vielleicht auch vermuthet werden könnte daß der mit dem religiösen Glauben der Hebräer verknüpfte, auf göttliche Auctorität hin vorgeschriebene, zwar glänzende, aber auch unendlich complicirte Gottesdienst, die unermeßliche Menge der das ganze Leben bis in seine einzelnsten Bewegungen umfassenden religiösen Gebräuche, den Geist derselben dermaßen befangen hätte, daß er in dumpfe Werkheiligkeit versunken, zu allen freien Bewegungen im Gebiete des Denkens und Forschens Kraft und Muth verlor. Es kann auch nicht in Abrede gestellt werden, daß diese hemmenden Wirkungen sich bei vielen Hebräern wirklich einstellten. Allein zu erhaben, zu fruchtbar, zu mächtig waren doch die wesentlichen religiösen Ideen des Hebraismus, als daß sie nicht auf viele Geister eine unendlich anregende Kraft hätten ausüben sollen. Diese Anregung war desto mächtiger da in dem Complexe derselben einige sehr bedenkliche Lücken waren, aus welchen sich nothwendig, sobald der Geist einmal zum Bewußtseyn der Räthsel der Welt und des Lebens gekommen war, quälende Zweifel entwickeln mußten, welche den denkenden Hebräer unaufhörlich antrieben alle Kräfte seiner Intelligenz anzuwenden um dieselben zu einer befriedigenden Lösung zu bringen. Welchen Druck auch das religiöse Ceremoniel auf den Geist des Volkes ausüben mochte, die Macht der bis in die Tiefe des hebräischen Bewußtseyns eingedrungenen religiösen Ideen mußte die höher Gebildeten über denselben erheben. Um so leichter mußte dieses in denjenigen Zeiten geschehen, wo der religiöse Eifer nachließ, der Cultus vernachläßigt wurde und eine Menge gesetzlich vorgeschriebener Gebräuche in Vergessenheit geriethen. Wie könnten wir endlich noch außer Acht laßen, daß die Gewalt der Umstände frühe schon die engen Schranken der Abgeschlossenheit, mit welchen das mosaische Gesetz das hebräische Volk zu umschließen suchte, durchbrach, daß in Folge der Berührung mit fremden Nationen auch fremde Ideen in seinen

Geist eindrangen die in demselben eine um so größere Bewegung hervorbrachten, je mehr Mühe sie hatten sich mit den hergebrachten Vorstellungen zu verschmelzen.

Wir würden indessen Unrecht haben, wenn wir bei solchen apriorischen Betrachtungen, welche am Ende die berührte Frage doch nicht lösen können, lange verweilen wollten. Wir müßen uns eilen die Untersuchung auf das Gebiet der historischen Realität überzuführen. Nur dadurch daß wir in den Geist des hebräischen Volkes eindringen, daß wir die Bewegungen desselben beobachten, daß wir aus den noch vorhandenen Denkmälern zu erforschen suchen, mit welchen Gegenständen er sich beschäftigte, in welche Regionen er sich erhob, welchen Grad von Unabhängigkeit er bei seinen Bestrebungen äußerte, können wir dazu gelangen zu entscheiden, ob mit Recht oder Unrecht von einer Philosophie der Hebräer gesprochen werden könne. Doch muß zuvor noch eine andere Frage erledigt werden; es ist die um das Wesen der Philosophie selbst. Denn wir bedürfen ja eines bestimmten Maaßstabes um auszumachen, in wie weit die Bestrebungen des hebräischen Geistes als philosophische betrachtet zu werden verdienen oder nicht; und diesen Maaßstab finden wir einzig und allein in einer genauen Bestimmung dessen was das Wesen der Philosophie ausmacht. Wenn die Frage: Ob den Hebräern Philosophie zugeschrieben werden dürfe, oder nicht? auf eine so ganz entgegengesetzte Weise beantwortet wurde, so lag der Hauptgrund davon darin, daß man von ganz verschiedenen Begriffen von Philosophie ausging. Die Einen faßten den Begriff zu weit und sprachen daher unbedenklich von einer Philosophie des David, des Moses, ja sogar sämmtlicher Patriarchen [1]; die Andern faßten ihn, nach unserm

[1] So definirt Buddeus in dem oben angeführten Werke die Philosophie als facultas bona a malis, profutura a noxiis ita discernendi, ut bona amplectamur, mala fugiamus.

Dafürhalten, zu enge, und behaupteten aus diesem Grunde, daß die Philosophie den Hebräern jederzeit vollkommen fremd geblieben sey. Worin besteht die Philosophie? Das ist die Frage welche jedesmal aufgeworfen werden muß wenn von den philosophischen Bestrebungen irgend einer Nation mit einiger Gründlichkeit gesprochen werden soll. Das ist mithin die Frage die wir auch hier, so weit es die engen Grenzen dieser Abhandlung gestatten, zur Lösung zu bringen suchen müssen.

Allein könnten wir uns dieser Untersuchung nicht entschlagen, auf die Schriften derjenigen Männer verweisend, welche sich mit dieser Wissenschaft eigens beschäftigen, und die Entwicklung und Ausbildung derselben zu ihrem eigentlichen Lebenszwecke gemacht haben? Das könnten wir aber doch nur in dem Fall, wenn diese Männer selbst über den Begriff der Philosophie unter sich einverstanden wären. Allein wer mit den Werken derselben auch nur eine oberflächliche Bekanntschaft gemacht hat, der weiß es zur Genüge wie verschieden die Begriffsbestimmungen sind, welche sie von ihr gegeben haben, und dem kann es auch nicht unbekannt seyn, daß mehrere unter ihnen, die doch nicht gerade zu den weniger Ausgezeichneten gehören, sich unumwunden dahin ausgesprochen haben, daß man das Wesen der Philosophie erst aus ihr selbst erkennen müße[1], und daß sich eine ganz adäquate Definition von ihr erst dann werde aufstellen lassen, wenn sie selbst einst zu ihrer Vollendung

[1] Krug, Encycl.-philos. Lexicon, 3, S. 188: „Wer da wissen will, was Philosophie sey, kann es eigentlich nicht von einem Andern erfahren, sondern er muß selbst philosophiren, mithin erst ein Philosoph werden, bevor er ein klares und deutliches Bewußtseyn von dem Inhalt, Umfange und Zweck jener Wissenschaft erlangen kann. Es fragt sich also vorerst: Was heißt philosophiren? Oder, was hat man zu thun, um ein Philosoph zu werden? Hiezu läßt sich aber wieder keine förmliche und ausreichende Anweisung geben.“

werde gelangt seyn [1]. Durch solcherlei Äußerungen dürfen wir uns aber nicht irre machen lassen. Wenn die Philosophie, was doch nicht zu läugnen ist, wirklich existirt, wenn sie die Kräfte vieler erhabener Geister in Anspruch genommen hat, wenn sie, was abermals zugegeben werden muß, nicht allein auf die übrigen Wissenschaften, sondern auf das Leben selbst einen bedeutenden Einfluß ausgeübt hat, so muß doch auch gesagt werden können was sie ist, welchen Zweck sie sich vorsetzt, in welchem Zusammenhange sie mit der Gesammtheit der übrigen Wissenschaften und mit dem Leben selbst steht. Und eines solchen bestimmten Begriffs von Philosophie bedürfen wir durchaus, weil wir ohne denselben jedes Criteriums entbehren würden, nach welchem sich ermessen ließe ob die Hebräer sie gekannt und sich jemals mit Forschungen beschäftigt haben, die in ihr Gebiet einschlagen.

Um indessen in dieser sich uns unabweislich aufdringenden Untersuchung nicht zu weit geführt zu werden, werden wir wohl am besten thun wenn wir von einigen Grundsätzen ausgehen, über welche man allgemein einverstanden ist. Diese werden aber negativer Natur seyn. Wie es nämlich überall leichter ist zu sagen was ein Ding nicht ist, als was es ist, so vereinigt man sich auch bald wenn bestimmt werden soll was die Philosophie nicht ist, während, sobald von einer positiven Begriffsbestimmung derselben die Rede ist, die Meinungen sehr weit von einander abweichen. Nun zweifeln wir nicht am mindesten daran allgemeine Beistimmung zu finden, wenn wir von der Behauptung ausgehen, daß die Philosophie von allem empirischen Wissen wesentlich verschieden ist. Allerdings setzt sie zu ihrer

[1] „Die Bestimmung desjenigen, was eigentlich Philosophie sey, ist bis jetzt noch sehr verschieden ausgefallen, und kann auch eigentlich erst durch die Vollendung der Philosophie selbst vollkommen genau gegeben werden." Gerlach, Lehrb. der philos. Wissensch., 1ster Band, S. 3.

Entstehung ein solches Wissen voraus; der Geist kann sich erst dann zu philosophischen Bestrebungen angeregt fühlen, wenn er schon eine bedeutende Fülle empirischer Erkenntnisse in sich aufgenommen hat. Sie dienen der Philosophie zur Grundlage. Wo diese fehlt, da wird noch keine Spekulation entstehen, oder sie wird haltungslos, ohne klaren Zweck und festes Ziel, in ungemessenen Räumen hin und her schweben, und von regelloser Phantasie geleitet sich in leeren Träumereien verlieren. Je reicher das empirische Wissen des Geistes ist, desto besser wird er zu philosophischem Nachdenken vorbereitet seyn. Allein dieses Wissen selbst ist noch keine Philosophie. Jenseits der ganzen unermeßlichen Masse von Erkenntnissen, welche der Mensch aus der Betrachtung der Natur und des Lebens schöpft, oder die ihm durch die historische Tradition zufließen, liegen diejenigen Probleme mit welchen sich das philosophische Nachdenken beschäftigt. Auch die Verknüpfung und Verarbeitung dieses Stoffes nach den Gesetzen des Verstandes, die Erhebung der einzelnen Anschauungen zur Allgemeinheit des Begriffes, die Verknüpfung derselben nach dem Gesetze der Causalität, alle Operationen durch welche in diese Masse empirischer Erkenntniße Ordnung und Zusammenhang gebracht, durch welche sie in das Gebiet der Wissenschaftlichkeit eingeführt werden, machen die Philosophie noch nicht aus, ob sie gleich die nothwendigen Vorbedingungen zu derselben sind.

Nicht weniger einverstanden wird man darin seyn, daß zwischen der Philosophie und dem religiösen Glauben ein wesentlicher Unterschied obwaltet. Freilich stoßen wir hier wieder auf einen Begriff, der auf sehr verschiedene Weise bestimmt wird. Was ist Glaube? Das Wort selbst hat mehrfache Bedeutungen; weßhalb man sich nicht wundern darf, daß man über das Wesen des Glaubens und das Verhältniß desselben zur Philosophie so verschiedentlich geurtheilt hat. Es würde uns

hier zu weit führen, wenn wir auf eine umfassende Untersuchung über das Wesen des Glaubens, und näher des religiösen Glaubens, eingehn wollten. Hinreichen mag es zu unserm Zwecke, wenn wir in Erinnerung bringen, daß mit diesem Worte zunächst ein Fürwahrhalten verstanden wird, welches der zum Wissen erforderlichen vollen Bestimmtheit des Bewußtseyns entbehrt. In diesem Sinn aufgefaßt begreift das Wort Glauben, im Gegensatz mit dem auf eine feste, sichere Erkenntniß hindeutenden Worte Wissen, die Vorstellung einer gewissen Unsicherheit der Erkenntniß und des Fürwahrhaltens in sich. Man glaubt was man nicht gerade als falsch verwirft, von dessen Realität man aber noch keine sichere Überzeugung hat. Nehmen wir das Wort Glauben in diesem Sinne, so fällt nicht nur die vermittelte, auf klar erkannten, mit voller Bestimmtheit des Bewußtseyns als genügend erfundenen Gründen beruhende Erkenntniß auf Seite des Wissens, sondern auch alle solche Erkenntniß die wir aus eigener Anschauung, aus den unmittelbaren Thatsachen des Bewußtseyns geschöpft haben. Wir wissen was wir sehen, hören, empfinden, in uns selbst inne werden, wir wissen ferner was wir aus genügenden Gründen erkennen, wegen der deutlich vor unserem Geiste stehenden Beweise für wahr halten; während wir glauben was wir von andern, auf deren Zeugniß wir kein unbedingtes Vertrauen setzen können, vernehmen, gleichwie dasjenige, was wir aus Mangel an genügenden Gründen nicht als sicher und gewiß betrachten können.

Allein das Wort Glauben wird auch noch in einem anderen Sinne aufgefaßt, und dieser ist es vorzüglich in welchem es in neuern Zeiten in dem philosophischen Sprachgebrauche Aufnahme gefunden hat. Abgesehen von aller Sicherheit oder Unsicherheit der Erkenntniß und des Fürwahrhaltens wird es gebraucht, um im Gegensatz mit dem auf Vermittelung sich gründenden

Wissen, das unvermittelte Fürwahrhalten zu bezeichnen[1]. In diesem Sinn aufgefaßt, begreift das Wort Glauben Alles in sich was wir auf dem Wege historischer Tradition erfahren und auf die Auctorität anderer hin als wahr annehmen; zugleich auch dasjenige Fürwahrhalten was aus eigener Anschauung, aus den unmittelbaren Thatsachen des Bewußtseyns entspringt und, keiner Vermittelung bedürftig, in Absicht auf Gewißheit und Sicherheit, der durch die Erkenntniß genügender Gründe vermittelten Überzeugung keineswegs nachsteht. Dem in diesem Sinn verstandenen Glauben steht als Wissen die Gesammtheit derjenigen Kenntnisse und Überzeugungen gegenüber, welche durch bewußtes Denken gewonnen, auf der klaren Einsicht determinirender Gründe beruhen. Dieses Wissen ist um so sicherer, je zahlreicher und entscheidender die sich dem vernünftigen Nachdenken offenbarenden Gründe sind.

Auf einem Glauben, in dem zuletzt angegebenen Sinne, ruht in seiner Tiefe das ganze religiöse Leben. Es gründet sich auf gewisse traditionell empfangene und durch Auctorität geheiligte Lehren, die aber doch nur deßwegen mit unmittelbarem Fürwahrhalten umfaßt werden, weil sie einem aus innerer geistiger Nothwendigkeit entsprungenen unvertilgbaren Gottesbewußtseyn, und den in demselben begründeten religiösen Bedürfnissen entsprechen. Bei unzähligen Menschen geht die religiöse Erkenntniß nicht über die Sphäre des Glaubens hinaus. Allein nicht nothwendig bleibt sie in demselben beschlossen. Wenn der Geist, zu höherer Entwicklung gereift, das Bedürfniß fühlt sich denkend von den Gegenständen seines religiösen Glaubens klare Rechenschaft abzulegen, wenn er den Gründen nachforscht,

[1] Das ist der Begriff des Glaubens, welchen namentlich Jacobi in die Philosophie eingeführt hat, und der, was dessen eigene philosophische Denkungsweise betrifft, Anfangs so viele Mißverständnisse hervorrief.

auf welchen die religiösen Wahrheiten beruhen, wenn er das durch Reflexion Erkannte genau zu bestimmen und in engen organischen Zusammenhang zu bringen sucht, dann entsteht ein religiöses Wissen, dessen Inhalt in objektiver Darstellung und Entfaltung zur Wissenschaft wird. Die wesentlichen Gegenstände des religiösen Glaubens sind nun solche mit welchen sich auch die Philosophie beschäftigt; sie sind sogar die höchsten Objekte aller philosophischen Forschung. Das hindert aber nicht, daß nicht dennoch die Philosophie von dem Glauben wesentlich verschieden sey. Sie erfaßt nämlich das Religiöse nicht mit unmittelbarem Fürwahrhalten, sondern strebt nach Erkenntniß desselben auf dem Wege des vernünftigen Nachdenkens und Forschens. Der religiöse Glaube geht der Philosophie vorher; er regt zu derselben an und äußert auf sie, ohne daß sie sich dessen immer bewußt wird, einen mächtigen Einfluß. Allein die Philosophie entsteht doch, ihrem Wesen nach, erst dann, wenn der Geist, unbefriedigt durch das unmittelbare Glauben, sich über dasselbe erhebt und mit freier Selbstständigkeit nach dem forscht, was jener unvermittelt als wahr und gewiß erfaßt. Die Philosophie verlangt, daß der Geist sich den Fesseln jedweder Auctorität entwinde; sie setzt als erste Bedingung Unabhängigkeit des Denkens voraus, und geht auf Vermittelung der höchsten der Vernunft zugänglichen religiösen Wahrheiten; erkennt aber keine andere Wahrheiten an als solche für welche sie sich entscheidender Gründe bewußt geworden ist. Die Philosophie ist deßwegen ganz eigentlich Wissenschaft. Alles wahre philosophische Streben, wenn es auch selbst noch nicht nach den Regeln wissenschaftlicher Methode angeordnet ist, geht doch wenigstens auf Wissenschaft aus. Die Philosophie in ihrer objektiven Gestalt ist nicht nur Wissenschaft, sondern sie will die Wissenschaft aller Wissenschaften, die eigentliche Urwissenschaft seyn. Hiemit hätten wir

aber erst noch erkannt was die Philosophie nicht ist. Doch schließen diese Negationen schon einige für die genauere Begriffsbestimmung der Philosophie sehr wichtige positive Elemente in sich ein. Es geht ja klar aus denselben hervor, nicht nur daß die Philosophie Wissenschaft, sondern daß sie eine rein rationale Wissenschaft ist. Auch dieß indessen führt uns noch nicht weit; denn es gibt ja rationale Wissenschaften welche nicht zu der Philosophie gerechnet werden. Es bleibt uns daher noch immer die Frage zu beantworten übrig: Welches denn der eigentliche Inhalt der Philosophie sey, was sie bezwecke, zu welchem Ziel sie hinstrebe? Und das ist eine Frage die wirklich nicht leicht zu beantworten ist. Die Philosophie beschäftigt sich ja mit den verschiedenartigsten Gegenständen. Das Endliche und Unendliche, die Welt und Gott, die Natur und der Mensch, das leblose Seyn und die Geschichte, das vernünftige Denken und der freie Willen — Alles ist Gegenstand ihrer Forschung. Obgleich verschieden von allen andern Wissenschaften, gibt es keine die sie nicht ihrer Betrachtung unterwerfen, an die sie sich nicht anknüpfen könnte, um sich zu den Erkenntnissen zu erheben, die ihren eigentlichen Inhalt bilden.

Untersuchen wir nun genauer was sie mit ihren Forschungen bezweckt, so bietet sich uns sogleich die Bemerkung dar, daß sie keineswegs darauf ausgeht das empirische Wissen zu vermehren. Das Empirische kann überall für sie nur Ausgangspunkt seyn, ist aber nirgends die eigentliche Sphäre in welcher sie sich bewegt; überall strebt sie über dasselbe empor. Sie richtet ihre Aufmerksamkeit auf dasselbe, aber nur um sich von dem Concreten zu dem Allgemeinen, von dem Zufälligen zu dem Nothwendigen, von dem Endlichen zu dem Unendlichen zu erheben. Das Reale, welches der Geist kennen lernt, sucht sie dadurch erst recht zu begreifen, daß sie die nothwendigen Gründe aufsucht auf welchen es beruht. Hiedurch aber kommt sie einem tiefen Bedürf-

nisse des Geistes entgegen. Es genügt nämlich dem vernünftigen Geiste nicht das Concrete kennen zu lernen, sondern er fühlt sich gedrungen sich über dasselbe emporzuschwingen, nicht nur um es in seinem Zusammenhange mit dem Allgemeinen, sondern auch in dem Causal-Nexus in welchem es zur Erscheinung gekommen ist, zu begreifen. Aber nun fühlt er sich abermals unbefriedigt, wenn dieses Allgemeine und dieser Causal-Zusammenhang selbst noch in die Sphäre des Zufälligen und Vergänglichen fallen. Es drängt ihn aufs Neue sich von jeder Einzelnheit aus bis zur höchsten Einheit, von jeder Causalität bis zu der letzten, nothwendigen, unveränderlichen Ursache, dem absoluten Urgrunde emporzuschwingen. So strebt der Geist, auf dem Wege des vernünftigen Nachdenkens, durch seine eigene innere Gesetzmäßigkeit gedrungen, überall dahin, Alles auf die höchste Einheit zurückzuführen, in welcher zugleich die letzte Begründung von Allem enthalten ist. Das Absolute ist mithin das Ziel, welches dunkler oder deutlicher aller Philosophie vorschwebt, und welchem sie, von allen Gebieten aus, unaufhaltsam zustrebt. Ist nun das Absolute nicht ein unlebendiges, unpersönliches Seyn, sondern der lebendige, intelligente Grund alles Lebens und Seyns, die wahre Ur-Persönlichkeit, Gott, so kann man mit allem Rechte sagen daß Gott der höchste Gegenstand der philosophischen Speculation, und zugleich die letzte Lösung aller philosophischen Probleme ist. Gleichwie in der Wirklichkeit die ganze Unermeßlichkeit des endlichen Seyns in Gott ruht, so kann auch dieses endliche Seyn in seiner grenzenlosen Totalität erst von Gott aus begriffen werden. Indem die Philosophie überall zu dem höchsten Grunde von dem was ist und seyn soll, folglich zu Gott, aufstrebt, sucht sie, die Resultate ihrer Forschung in Zusammenhang bringend, sich eine höhere Welt-Ansicht zu entwickeln, in welcher der Geist Licht und Ruhe findet. Diese ganze Welt-Ansicht knüpft sie an

Gott an. Von der Idee des absoluten Seyns aus begreift sie alles Endliche in seiner Nothwendigkeit und in seinem organischen Zusammenhange; von ihr aus löset sie die schweren Gegensätze, welche sich der empirischen Betrachtung der Welt und des Lebens aufdrängen, und erkennt die in dem All der Dinge, vermöge der es ordnenden erhabenen Gesetze, herrschende Harmonie. Sie erhebt den vernünftigen Geist zu derjenigen Höhe, auf welcher er im Licht der ihm vorschwebenden Gottes-Idee, sich der Universalität des endlichen Seyns erst recht bemächtigt, und sie mit hoher Befriedigung in ihrem wahren Zusammenhang, in ihrer nothwendigen Verknüpfung und Einheit und ihrer ewigen Begründung erschaut [1].

Wird daher gefragt: Was Philosophie ist? so antworten wir: Im objektiven Sinn ist sie die *Wissenschaft der höchsten, nothwendigen Gründe von Allem was ist oder seyn soll*; und finden in dieser Definition mit der Hinweisung auf die beiden unermeßlichen Gebiete über welche sich die Philosophie erstreckt, nämlich die *Natur* und das freie *Wollen*, auch die Andeutung der beiden Haupttheile in welche sie zerfällt, nämlich der *theoretischen* und *praktischen*. Subjektiv ist sie das *vernünftige Denken, insofern es unabhängig von jeder außerhalb desselben liegenden Auctorität, auf die Erforschung der höchsten, nothwendigen Gründe von dem was ist, oder seyn soll, ausgeht*. Kürzer können wir die Philosophie definiren als die *Wissenschaft des Absoluten*, und in subjektiver Bedeutung als das *selbstständige Forschen nach demselben*, wobei es aber freilich darauf ankommt, daß das Absolute selbst in seinem wahren Wesen begriffen werde.

[1] Viel Treffliches über diesen Gegenstand findet sich bei Röth, Gesch. der Abendl. Philos. 1ster Band. Einl.

Es folgt aus der aufgestellten Begriffs-Bestimmung, daß die Philosophie in ihrer wahren Gestalt erst da auftritt, wo die Ergebnisse der freien Speculation über die höchsten, nothwendigen Gründe dessen was ist oder seyn soll, in organischen Zusammenhang getreten sind. Zu ihrer Vollendung würde sie dann gelangen, wenn das Absolute bis in seine Tiefe erforscht und alles Reale, wie in seinem innern organischen Zusammenhange, so auch in seiner Einheit mit dem Absoluten und in seiner vollkommenen Begründung in ihm würde begriffen worden seyn. Da nun nicht zu erwarten steht, daß der endliche Geist sich jemals zu diesem vollkommenen Verständniß des Absoluten und des in ihm begründeten Alls des endlichen Seyns erheben werde, so müssen wir folgern, daß auch die Philosophie niemals zu ihrer gänzlichen Vollendung gelangen werde. Dem Ziele welchem sie zustrebt, kann sie sich schlechterdings nur annähern, dasselbe gänzlich erreichen kann sie nicht. Sie wird daher ewig eine werdende bleiben. Was bisher geschah, wird auch in der Folge geschehen: Der menschliche Geist wird forschen und streben; Systeme werden aufgestellt und von nachfolgenden Systemen verdrängt werden; die Philosophie wird, obgleich nicht selten in rückgängige Bewegung eintretend, und ihre Forschungen von Neuem anfangend, doch allmählich weiter voranrücken zu dem ihr vorschwebenden Ziele; allein zu Ende kommen wird sie nie, sondern von ihrer Vollendung immer durch einen unabsehbaren Zwischenraum getrennt bleiben. Das philosophische Denken kann, weil es in der innern Gesetzmäßigkeit des Geistes, und einem daraus entspringenden unabweisbaren Bedürfnisse gegründet ist, niemals aufhören. Es findet schon statt zu einer Zeit wo die Philosophie selbst noch nicht zur objektiven Entwicklung und Gestaltung gekommen ist, ja sogar, wo noch nicht einmal eine deutliche Vorstellung von ihr, als Wissenschaft, vorwaltet. Wo irgend ein Geist, wäre es auch

ohne klares Bewußtseyn, aus innerm dunkelm Drange, auf dem Wege des freien, selbstständigen Denkens, über das Einzelne und Zufällige nicht nur zur Allgemeinheit und Nothwendigkeit, sondern zur höchsten Einheit und absoluten Begründung emporstrebt, und durch die vermöge dieses Denkens gewonnenen Resultate die Probleme der Welt und des Lebens zu lösen sucht, da ist philosophisches Bestreben, wenn auch die Ergebnisse desselben sich noch nicht von dem allgemeinen Complexe des Wissens absondern und unter sich in organischen Zusammenhang tretend, zu einer besondern Wissenschaft gestalten sollten.

Diese Bemerkungen setzen uns in den Stand die Frage, um welche es sich handelt, in größerer Bestimmtheit aufzufassen. Sie stellt sich uns nämlich jetzt so dar: Ob zu irgend einer Zeit unter den Hebräern Männer aufgetreten sind, welche von innerm Bedürfnisse getrieben, sich auf dem Wege des selbstständigen Denkens über das Empirische und historisch Gegebene erhoben, und den höchsten Gründen von dem was ist und seyn soll nachforschten? Ob dieselben die Ergebnisse ihrer Forschung in innern harmonischen Zusammenhang zu bringen, und sich so zu einer höhern, die Lösung der größten Probleme des Lebens in sich schließenden Welt-Ansicht zu erheben suchten? Ob diese durch die Speculation errungenen Erkenntnisse sich objektiv von dem empirischen Wissen und dem religiösen Glauben ablöseten und in Gestalt einer eigenen freien Wissenschaft hervortraten? — Ehe wir indessen auf die Beantwortung dieser also gefaßten Fragen eingehen, wird es nicht unzweckmäßig seyn auch die Bedingungen zu berühren, welche vorausgesetzt werden, wenn irgendwo der menschliche Geist das Bedürfniß des philosophischen Nachdenkens fühlen und sich mit einigem Erfolg demselben soll überlassen können. Diese Bedingungen sind wiederum theils subjektiver, theils objektiver Natur.

Unter die subjektiven Bedingungen rechnen wir zuerst,

daß der Mensch sich bereits zu einer gewissen Stufe der Bildung erhoben habe. Wohl ist, wie bemerkt wurde, das philosophische Denken für den vernünftigen Geist nichts Fremdes, Zufälliges; es ist in seiner innern Gesetzmäßigkeit, und einem daraus entspringenden tiefen Bedürfnisse gegründet. Selbst seinem eigentlichsten Wesen nach eine untheilbare Einheit, fühlt er sich dahingezogen, die Vielheit seiner Erkenntnisse zur Einheit zurückzuführen. Aus Gott stammend, in ihm als dem absoluten Grund seines Seyns würzelnd, strebt er auch unwillkührlich in allen Richtungen seiner Thätigkeit zu Gott empor. Unbefriedigt durch alles Endliche, nur in der Liebe zu Gott sein volles Genüge und das höchste Gesetz seines Wollens und Handelns findend, drängt es ihn auch sich denkend über alles Endliche bis zu dem höchsten Urgrund aller Dinge aufzuschwingen und in ihm und durch ihn das endliche Seyn recht zu begreifen. In Gott allein findet das Denken des Menschen Ruhe, wie auch sein Herz in ihm allein seine Befriedigung findet.

Es versteht sich indessen, daß dieses Bedürfniß speculativen Denkens sich dann erst in dem menschlichen Geist ankündigen kann, wenn er der ursprünglichen Naturgebundenheit entwachsen zu einiger Entwicklung und Freiheit gelangt ist. So lange er noch in dem äußerlichen, natürlichen Seyn zerflossen nicht einmal zur rechten Selbstbesinnung gelangt ist, kann er auch den innern Drang sich über das Sinnliche zu dem Übersinnlichen zu erheben nicht empfinden. Außerdem muß der Mensch, um sich zu den ersten Anfängen des speculativen Denkens angeregt zu fühlen, schon eine bedeutende Masse von empirischen Kenntnissen in sich aufgenommen und begonnen haben, sie nach den Gesetzen des Verstandes zu ordnen und durchzubilden. Er muß bereits auf die Höhe der Bildung aufgestiegen seyn wo das Leben selbst sich in größerer Breite ihm offenbart und mit seinen schweren Räthseln an ihn herandrängt, und

die Gesammtheit des realen Seyns in den, wenn auch noch dürftigen Begriff der Welt zusammengetreten ist.

Eine zweite subjektive Bedingung der Entstehung des philosophischen Denkens ist die, daß der Geist des Menschen sich bereits über die Sphäre des unvermittelten religiösen Glaubens erhoben habe. Wir wollen damit keineswegs sagen, daß er sich, um sich zum philosophischen Denken angeregt zu fühlen, von allem und jedem religiösen Glauben gänzlich losgesagt haben müsse. Das ist ja überhaupt nicht möglich. Es ist eine bekannte Thatsache, daß die Religion, in deren Schooße der Mensch geboren und erzogen worden ist, auf die ganze Dauer seines Lebens einen unberechenbaren Einfluß auf ihn ausübt. Bei allen Völkern, welche sich zu dem Christenthum bekennen, blieb die Philosophie am Ende eine christliche. Auch diejenigen Denker, welche gegen das Christenthum in eine feindliche Richtung traten, nahmen unbewußt eine Menge christlicher Elemente in ihr Denken auf. Gerade darum unterschied sich auch zu jeder Zeit die Philosophie der christlichen Weisen durch ihren Geist und ihre Tendenz so wesentlich von der heidnischen, die, wenn sie sich auch das Ansehn gab sich von der Volksreligion gänzlich loszusagen, und mit bitterer Ironie sich darüber erklärte, dennoch durch den in ihr wehenden Geist und die Richtung welche sie verfolgte, eine heidnische blieb. Sollten wir daher, nach genauerer Untersuchung der Sache, uns in den Fall gesetzt sehen eine hebräische Philosophie anzuerkennen, so können wir zum Voraus überzeugt seyn, daß es eine solche seyn werde, welche in vieler Beziehung das Gepräge des hebräischen Geistes tragen, und die wesentlichen Begriffe der mosaischen Religion zu ihrer Grundlage haben wird. Und sollte es auch dem menschlichen Geiste möglich seyn, sich alles und jeden Einflusses einer positiven Religion zu entschlagen, so kann er doch niemals Verzicht leisten auf den religiösen Glauben der aus der

Tiefe des Geistes stammt und die letzte Grundlage des ganzen religiösen Lebens ist. Auf der andern Seite ist es aber nicht weniger gewiß, daß der Mensch das Bedürfniß philosophischer Forschung nicht verspüren wird, wenn er in dem unmittelbaren Glauben noch sein volles Genüge findet. So lange eine positive Religion den Geist eines Volks mit unbeschränkter Macht beherrscht — und das wird der Fall seyn so lange dieses Volk noch auf derjenigen Stufe der Bildung steht, aus welcher sich diese Religion selbst entfaltet hat — wird sich auch niemand veranlaßt sehen, sich denkend und forschend über dieselbe zu erheben. Das philosophische Denken wird erst von der Zeit an erwachen wo der Geist des Volkes sich über jene Bildungsstufe emporgeschwungen hat, wo wenigstens die ausgezeichnetsten Geister zum Bewußtseyn der Mängel der Volksreligion gelangt sind und bei Betrachtung der Welt und des Lebens auf Räthsel stoßen, für welche diese keine befriedigende Lösung darbietet[1]. So begann die griechische Philosophie erst zu der Zeit, als die der Volksreligion zum Grunde liegenden Mythen bei den Gebildeten keinen Glauben mehr fanden; gleichwie auch unter den christlichen Völkern die Philosophie erst dann einen kräftigen Aufschwung nahm, als bei Vielen der Glaube seine Unbefangenheit verloren hatte, und Zweifel an der Wahrheit gewisser Lehren der Kirche in manchen ausgezeichneten Geistern erwachten.

[1] „Jede Religion ist ihrem Inhalt nach positiv und historisch, und beruht auf einer Tradition, bei welcher der Geist sich für das aus göttlicher Offenbarung Gegebene nur empfangend verhält. Früher oder später aber muß in jeder Religion mit der fortschreitenden Entwicklung und Bildung eine Epoche eintreten, in welcher der zu seinem wahren Selbstbewußtseyn erwachende Geist sich über die Tradition stellt, und sich auf dem Wege der Speculation über den Inhalt der Tradition Rechenschaft zu geben sucht." Baur in der Recens. von Dähne, Geschichtliche Darstellung der jüdisch-alex. Relig.-Phil., in den Jahrbüchern für wissensch. Kritik. 1835, Nr. 93, S. 745 ff.

Wie es sich mit dem Glauben an eine positive Religion verhält, so würde es sich mit dem aus dem ursprünglichen Gottesbewußtseyn entspringenden Glauben verhalten, wenn dieser jemals in seiner vollen Reinheit vorkommen könnte. Das ist aber nicht wohl möglich. Wie überhaupt die geistige Bildung des Menschen, so entfaltet sich auch sein natürliches Gottesbewußtseyn unter dem Einfluß äußerer Bedingungen, und nimmt unwillkührlich die Farbe der positiven Religion an in deren Schooße er aufwächst. Übrigens würde, bei dem zu einiger Bildung gelangten Menschen, der auf dem natürlichen Gottesbewußtseyn beruhende Glauben, wo er frei von allen positiven Elementen vorkäme, von selbst zu weiterer Entwicklung durch das vernünftige Denken und Forschen treiben, insofern er ja die Keime einer ganzen Fülle von Wahrheiten in sich schließt, die aber erst ihrer Entfaltung entgegenharren, welche allein durch eine über das Reich der Endlichkeit emporstrebende Vernunftthätigkeit gewonnen werden kann.

Diesen subjektiven Bedingungen der Entstehung der Philosophie entsprechen die objektiven. Setzt sie bei den Einzelnen eine gewisse Bildung und Reife des Geistes voraus, so verlangt sie auch, daß das ganze Volk schon in einen höhern Bildungszustand eingetreten sey. Keiner steht ja vereinzelt da; jeder ist ein Kind seiner Zeit und seines Volkes, und wird, wenigstens bis auf einen gewissen Grad, von dem in diesem obwaltenden Geiste beherrscht. Auch der erhabenste Genius kann sich doch nur bis zu einer gewissen Gränze über sein Volk und sein Zeitalter erheben. Philosophisches Nachdenken kann deßwegen nur da hervortreten, wo das Volk sich schon längst aus der Gebundenheit des rohen Naturlebens hervorgearbeitet hat und zu einer weiter vorangeschrittenen Bildung gelangt ist. Es ist nicht genug daß in demselben schon ein rechtlicher Gesellschaftszustand eingetreten sey; auch die höhern socialen Verhältnisse müssen

schon zu einiger Entwicklung gelangt seyn. Unbefriedigt von den Genüssen grober Naturbefriedigung, muß das Volk bereits zu dem Bedürfniß nach feinern Lebensgenüssen gelangt seyn. Die verschiedenen Stände müssen sich von einander abgesondert haben; neben dem Gewerbfleiße muß auch die Kunst und Wissenschaft schon eine gewisse Pflege gefunden haben. Es muß in dem ganzen Volk schon ein reger geistiger Verkehr eingetreten und eine bedeutende Masse von Ideen in das Gesammt-Bewußtseyn eingedrungen seyn.

Es versteht sich ferner, daß da wo der Geist sich zum philosophischen Nachdenken gestimmt fühlen soll, Ordnung und Ruhe wohnen und die Quellen des Wohlstandes reichlich fließen müssen. Wo wilde Gesetzlosigkeit herrscht, wo schwerer Druck auf dem Volke liegt, wo jeder Einzelne in harte materielle Lebenskämpfe verflochten ist und von allen Seiten her Stimmen des Elends sich vernehmen lassen, da sind die Geister zu sehr an das Äußerliche gefesselt, zu sehr von Sorgen in Anspruch genommen, um mit Ruhe sich in sich selbst zurückziehen und von dem tiefen Innern aus den Schwung von dem Endlichen zu dem Unendlichen nehmen zu können.

Auch diejenigen Zeiten und Länder in welchen eine enggeschlossene Priester-Caste despotisch die Geister beherrscht, sind zum philosophischen Denken nicht geeignet. Das Priesterthum entspringt überall aus positiven Volksreligionen: daher geht es auch überall darauf aus, das Volk an den väterlichen Glauben und die durch denselben sanktionirten Gebräuche zu fesseln. Ein freies Aufstreben der Geister über die Volksreligion hinaus ist nie nach seinem Sinne, weil es von demselben, und meistens nicht mit Unrecht, Gefahr fürchtet für die Religion selbst, und für seinen eigenen Bestand und seine Herrschaft. Überall daher wo das Priesterthum eine große Macht besitzt, vorzüglich in solchen Staaten wo es mit der geistlichen auch die weltliche

Macht vereinigt, da übt es auf die Geister einen schweren Druck aus und tritt jeder freien Bewegung derselben feindlich entgegen. Nirgends waren die Priester aufrichtige Freunde der Philosophie; an vielen Orten haben sie dieselbe verfolgt, und alle Mittel aufgeboten um sie zu unterdrücken. Zu einem wahren Schwung gelangte die Weltweisheit nur da wo es keine geschlossene Priester-Caste gab, oder wo doch wenigstens die Macht derselben schon gebrochen war und durch andere Gewalten in Schranken gehalten wurde. Wenn in der alten Welt die Philosophie unter keinem Volke mit so großem Eifer getrieben wurde und zu so herrlicher Blüthe gelangte wie unter den Griechen, so lag ein Hauptgrund hievon darin, daß es bei dieser Nation niemals eine geschlossene Priester-Corporation gab, welche der freien Bewegung der Geister hätte Schranken setzen können.

Machen wir von diesen Bemerkungen die Anwendung auf die Hebräer, so erkennen wir, daß sich bei ihnen erst unter den Königen die Bedingungen vorfanden, welche das Aufkommen eines philosophischen Nachdenkens möglich machten, wie denn auch aus jenen Zeiten erst solche Schriften vorhanden sind, welche von einem solchen Zeugniß ablegen. Dem patriarchalischen Zeitalter Philosophie, und sogar eine sehr tiefe zuzuschrieben, das war eine Thorheit zu welcher unsere ältern Theologen theils durch ihren unbestimmten Begriff von Philosophie, theils durch die übertriebenen Schilderungen der Weisheit einiger Patriarchen, die sie bei Josephus, Philo und Clemens von Alexandrien antrafen, verführt wurden[1]. Zwar wissen wir

[1] Man ist befremdet auch bei Ständlin eine solche Meinung anzutreffen. „Es war vor Moses (sagt er) und selbst wie es scheint vor Abraham ein Zeitalter unter den Hebräern vorhanden, in welchem eine Art von Philosophie über Religion und Moral rege war, welches in der Folge wieder verschwand, und besonders durch das Mosaische Gesetz sehr lange gehindert wurde wieder einzutreten. Gesch. der Sittenl. Jesu. 1ster Band, S. 78.

im Grunde von jenem Zeitalter nur sehr wenig: denn die Berichte der Genesis als eine eigentliche historische Erkenntnißquelle anzusehen, dazu möchten sich heut zu Tage doch nur Wenige entschließen, und zwar nur solche, die noch immer dem alten, engen Inspirations-Begriff anhängen, gegen welchen sich eine Menge unwiderlegbarer Einwürfe erheben lassen. Jene Berichte sind offenbar nichts als Sagen, die sich lange im Munde des Volkes erhalten hatten, bis sie endlich aufgezeichnet wurden, die aber eben durch diese lange traditionelle Fortpflanzung ein durch und durch mythisches Gepräge erhalten haben. Unmöglich ist es in diesen Sagen das Geschichtliche von dem Mythischen rein auszuscheiden, weil beides innig mit einander verschmolzen ist. Wie dicht indessen die mythische Hülle seyn möge welche jenes Zeitalter umfängt, so mochte doch damals der Zustand der Hebräer ohngefähr so seyn, wie er in jenen so unendlich anziehenden Berichten geschildert wird. Sie haben in Absicht auf die Darstellung der Sitten und Gebräuche, und des ganzen gesellschaftlichen Zustandes eine Wahrheit die sich dem Gefühle aufdrängt, und welche in den Verhältnissen, in welchen sich noch heut zu Tage viele verwandte Stämme befinden, ihre sichere Bestätigung findet. Die Hebräer waren ein Hirten-Stamm, fremd in Palästina wo er nomadisirend hin und herzog, und mitten unter den ursprünglichen Bewohnern des Landes eine sehr ausgeprägte Eigenthümlichkeit erhielt. Zu diesen gehörte vorzüglich die Anerkennung und bildlose Verehrung eines einzigen von der Welt wesentlich verschiedenen, und sie absolut bedingenden Gottes[1], eine seltsame Erscheinung

[1] Darin daß die Religion der Erzväter, wie der Mosaismus, monotheistisch gewesen, stimmt auch Ewald überein (Gesch. des Volks Isr., 1, S. 371); allein seiner Ansicht nach erkannten die Ahnen des hebräischen Volks in dem von ihnen verehrten El Schadai doch nur ihren besondern Hausgott, der neben sich, für andere Häuser und Menschen, noch andere Götter erlaubte,

in einer Zeit wo, so viel wir wissen, alle Völker des Erdbodens in Heidenthum versunken waren, um so auffallender da selbst die Vorfahren Abrahams Polytheisten waren, und Reste dieses ursprünglichen Polytheismus sich noch lange unter den Abra-

und daher, da diese andern Götter ihm leicht beigeordnet werden konnten, vor Vielgötterei nicht schützte. Gegen diese Meinung spricht aber doch der Umstand, daß der Gott der Erzväter nicht nur als der Allmächtige, sondern auch als der Herr Himmels und der Erde anerkannt wurde (Gen. 14, 19 ff.) und daß der Cultus der Theraphim für etwas Ungebührliches galt, und daher auch nur im Verborgenen getrieben wurde (1 Mos. 31, 34 ff.; 35, 2). Die Plural-Form des Wortes Elohim erklärt sich leichter aus dem frühern, als aus einem, wenn auch nur in beschränktem Sinn unter den Hebräern fortdauernden Polytheismus. Wurden nämlich neben El Schadai auch noch für andere Familien, andere Hausgötter anerkannt, so konnte der allen gemeinschaftliche Namen Elohim nicht auf jenen allein übergetragen werden. Dagegen begreift man wie, nachdem alle in den ältern Zeiten von den Hebräern verehrten Gottheiten in den Begriff des El Schadai zusammengetreten waren, auch der einst für alle gebräuchliche Name ihm allein beigelegt wurde, gleichsam als abstrakte Bezeichnung, wie ja öfters bei den Hebräern die Plural-Form in abstrakter Bedeutung vorkommt (S. Ewald krit. Gramm., S. 326 ff. Hengstenberg Authent. des Pentat., 1, S. 251 ff.). Mit Unrecht beruft sich Ewald darauf, daß ja in der Erzählung Gen. 31, 53, der Gott Abrahams und der Gott Nahors als zwei verschiedene Götter vorkämen, und der Gott des Vaters beider noch über diese Doppelheit gesetzt werde. Es ist nämlich nicht zu übersehen, daß die angezogenen Worte Laban in den Mund gelegt werden, während von Jakob berichtet wird, daß er blos bei dem Gott seines Vaters Isaak geschworen habe. Allerdings nun fand zwischen dem patriarchalischen Gottesbegriff und dem mosaischen noch ein großer Unterschied Statt, der durch die Einführung des neuen Namens Jehovah (Jave) bezeichnet wurde. Dieser Unterschied lag aber nicht darin, daß die Erzväter sich unter Gott nur ihren besondern Hausgott gedacht hätten, während Jehovah als Gott des Volks galt, sondern darin, daß für jene Gott nur Gegenstand ausschließender Verehrung war, während Jehovah als unsichtbarer Herrscher der Nation angesehen, und als solcher in die ganze mosaische Gesetzgebung verflochten wurde. Den innigen Zusammenhang des mosaischen Gottesbegriffs mit dem patriarchalischen beurkundet treffend der im Exodus beinahe stereotype Ausdruck von Jehovah als dem Gott der Väter, dem Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs.

hamiden erhielten. Freilich beruht das was wir von diesem ursprünglichen Polytheismus der Hebräer wissen auch nur auf Sagen; allein dem religiösen Sinn und National-Stolz derselben widersprechend wären diese Sagen wohl schwerlich entstanden, wenn sie sich nicht auf Wahrheit gründeten. Sollten wir aber vielleicht annehmen, daß jener frühe Monotheismus der Hebräer eine grundlose Erdichtung sey? Dagegen spricht nicht blos die Perpetuität der unter denselben hierüber herrschenden Tradition, sondern vorzüglich der Umstand, daß Moses seine ganze Gesetzgebung auf den monotheistischen Gottesbegriff gründete, einen Gottesbegriff, den er nicht zuerst bei seinen Volksgenossen einführte, sondern schon vorfand, den aber sicherlich die Hebräer sich auch nicht in Ägypten angeeignet haben, wo er dem Volk, und auch der alle Bildung in sich vereinigenden Priestercaste fremd war[1]. Wir müssen deßwegen annehmen, daß dieser Gottesbegriff schon in dem patriarchalischen Zeitalter unter den Israeliten einheimisch war. Wie kamen nun die Stammväter der Israeliten zu der Anerkennung und bildlosen Verehrung eines einzigen über die Welt erhabenen, und dieselbe absolut bedingenden Gottes? Das ist ein Problem welches auf dem geschichtlichen Wege bis auf den heutigen Tag noch keine nur einigermaßen befriedigende Lösung gefunden hat. Mag es auch seyn, daß schon zu jener Zeit, wo der hebräische Stamm erst in Palästina einwanderte, bei mehreren Völkern Vorder- und Hoch-Asiens die Vorstellung von einer höchsten Gottheit, einem letzten Urgrunde alles Seyns vorhanden war, wie wir diese unter andern bei dem merkwürdigen Zeitgenossen Abrahams, Melchisedek (1 Mos. 14) antreffen[2],

[1] S. Vatke, Bibl. Theol., 1ster Band, S. 680—693.

[2] S. von Cöln, Bibl. Theol., 1, S. 56. Was dieser Theolog von einem ursprünglich in Chaldäa einheimischen Monotheismus sagt, aus dem erst später ein Gestirndienst hervorgegangen sey, entbehrt aller historischen Be-

so ist doch zu bemerken, daß dieselbe nirgends den Glauben an untergeordnete Gottheiten und die Verehrung derselben ausschloß. Das ist nun aber gerade, wenn wir den in der Genesis gesammelten Traditionen der Hebräer nicht allen Glauben versagen wollen, das wesentlich Auszeichnende in dem Gottesbegriff der Patriarchen, daß derselbe die Realität aller andern Gottheiten ausschloß. Wie nun jene Erzväter, oder auch der Stamm an dessen Spitze sie standen, zu diesem Begriff gekommen, das ist eben das Problem dessen geschichtliche Lösung bisher immer auf so unüberwindliche Schwürigkeiten gestoßen ist. Eine Ableitung dieses Gottesbegriffs von irgend einem andern Volke mit welchem der hebräische Stamm in Berührung gestanden, ist deßwegen nicht zulässig, weil wir diesen Begriff sonst nirgends finden. Ebenso wenig ist anzunehmen, daß sich im Geist des hebräischen Volks die Vorstellung von der höchsten Gottheit nach und nach von allen andern ihr ursprünglich zur Seite stehenden mythologischen Elementen gänzlich abgelöset und diese verdrängt habe. Nirgends sehen wir aus dem Polytheismus den Monotheismus sich hervorarbeiten. Es kommt bei allen Reflexionen über den Polytheismus doch am Ende immer nur zu einer weitern Entwicklung, zu einer Vervollkommnung, Verklärung, nicht aber zu einer wahren Überwindung desselben[1]. Der Monotheismus erscheint uns überall als ein ursprünglich Gesetztes; er setzt in dem Geiste ein gewisses schöpferisches Princip voraus, welches aber nicht aus dem Geiste als solchem,

gründung. Die Hinweisung auf Spuren bildloser Gottes-Verehrung bei mehreren Völkern des Alterthums, ist hier von keinem Gewichte, weil das Auszeichnende in der Religion der Patriarchen nicht in der bildlosen Verehrung Gottes, sondern in dem monotheistischen Begriff desselben lag.

[1] Sehr merkwürdig ist es gewiß, daß es selbst die Sokratische und die Platonische Schule nur zu einer hohen Verklärung des griechischen Polytheismus brachten, aber nicht zu einem reinen vollendeten Monotheismus

sondern nur aus dem absoluten Urgrunde, mit welchem der menschliche Geist in unzertrennlicher Verbindung steht, stammen kann[1]. Der Monotheismus ist Sache der Offenbarung. Wer daher der Überzeugung lebt, daß die geistige Entwicklung der Menschheit unter der steten Leitung Gottes erfolgt, und den zwischen der patriarchalischen Religion und dem Christenthum stattfindenden Zusammenhang sich vergegenwärtigt, wird immer geneigt seyn den Monotheismus der Patriarchen, wie unvollkommen derselbe auch seyn mochte, auf einen göttlichen Offenbarungs-Akt zurückzuführen, dessen Wirklichkeit aber von tiefem Dunkel umflossen ist, und unter mancherlei Formen gedacht werden kann[2]. Übrigens war der hebräische Gottesbegriff, in der patriarchalischen Zeit, bei aller seiner Erhabenheit, doch zugleich sehr kindlich. Gott wurde menschenähnlich gedacht, eine Vorstellung die zu seltsamen Sagen von seinem Wirken und seinen Erscheinungen auf der Erde Veranlassung gab. Der Einfachheit der Sitten und der ganzen Lebensweise entsprach die große Naivität des Glaubens, welcher, obwohl er auf die Gesinnung und die Handlungsweise jenes Stammes eine unermeßliche Gewalt ausübte, und ihm ein ganz eigenes, unzerstörbares Gepräge aufdrückte, dennoch ganz unvermittelt blieb.

Gab es auch in jener frühen Zeit unter den Hebräern noch keine Priester, welche den Geist in enge Fesseln geschlagen und mit argwöhnischem Auge über jede Bewegung desselben gewacht hätten, so trat doch auch noch kein Bedürfniß hervor, sich über den Inhalt des Glaubens zu besinnen und denselben durch vernünftiges Nachdenken weiter zu entwickeln. Möglich wäre es indessen doch, daß schon dem Geiste der Patriarchen dunkel einige große Fragen vorschwebten, die theils aus ihrem religiösen Glauben selbst entsprangen, theils durch mancherlei Lebens-Erfah-

[1] S. Hävernick, Theol. des A. T., S. 44.

[2] S. des Verfassers Schrift über die göttl. Eigenschaften, S. 112—115.

rungen hervorgerufen wurden, die sie sich aber weniger auf dem Wege besonnenen Nachdenkens, als durch kindlich dichtende, von reinem Gefühle geleitete Phantasie, vielleicht auch nicht ohne Einfluß fremder, durch Tradition zu ihnen gelangter Mythen zu beantworten suchten; wir meinen die Fragen: Über den Ursprung der Welt und des Menschen, und die Entstehung des physischen und moralischen Übels; Fragen mit welchen sich auch anderwärts der Geist der Denker beschäftigte und welche noch jetzt unter die schwersten Probleme der Philosophie gehören.

Der tiefe Verfall der Israeliten während ihres Aufenthaltes in Ägypten, ist aus den alttestamentlichen Berichten bekannt, und kann nicht in Zweifel gezogen werden. Er entsprang nicht allein aus dem schweren Druck unter welchem sie gehalten wurden, sondern auch aus der innigen Berührung in welcher sie mit den Ägyptiern standen, deren Cultus am Ende anstekend auf sie einwirkte und den von ihren Vätern ererbten Glauben allmählig zurückdrängte. Gewiß ist es, daß bei dem Auszuge aus Ägypten viele Hebräer bereits Götzendiener geworden waren, und daß Moses mit seiner ganzen gewaltigen Strenge nicht mehr im Stande war, alle heidnischen Elemente aus seinem Volke zu verbannen[1]. Kaum vermögend den erhabenen Gottes-Begriff ihrer Stammväter festzuhalten, wie hätten sich, während ihres Aufenthaltes in Ägypten, die Israeliten zum Nachdenken über die höchsten Räthsel der Welt und des Lebens angeregt fühlen sollen? Zwar blieben, während jener Periode, nicht alle in Ägypten; mehrere Stellen des Alten Testaments lassen erkennen,

[1] Man erinnere sich an die Verehrung des goldenen Kalbs, die eigentlich eine Nachahmung des Apis-Cultus war, und an die Äußerung des Propheten Amos 6, 25, welcher Gott also sprechen läßt: „Habt ihr Opfer und Gaben mir dargebracht in der Wüste, vierzig Jahr, Haus Israels? Ihr truget die Hülle eueres Königs, und Chijun (wahrscheinlich Saturn) euer Götzenbild, den Stern eueres Gottes, den ihr euch gemacht.“

daß nicht wenige unter ihnen, von diesem Land aus, nomadisirend in Arabien und in Palästina hin und herzogen. Diese mochten sich allerdings in glücklichern Verhältnissen befinden als ihre in Ägypten ansäßigen Volksgenossen. Allein es ist ja bekannt, daß das nomadische Leben der Bildung nie förderlich ist. Deßwegen dürfen wir auch diesen außerhalb Ägyptens nomadisirenden Hebräern keine auch nur einigermaßen vorgeschrittene Civilisation zuschreiben, noch weniger bei ihnen ein auf die schweren Gegensätze des Lebens gerichtetes Nachdenken voraussetzen. Die Meinung daß einer dieser Hirten der Verfasser des tiefsinnigen Buches Hiob gewesen, war eine gelehrte Grille die keine ernsthafte Widerlegung verdiente [1].

Auch die mosaische Periode war keine Zeit wo sich bei den Hebräern die Bedingungen vorfanden, die zu einem über die Sphäre der gemeinen Endlichkeit sich erhebenden Nachdenkens erforderlich sind. Moses selbst zwar steht unter seinem Volke in erstaunungswürdiger Größe da. Mag auch ein späteres Zeitalter Vieles, was ihm ganz fremd blieb, auf ihn übergetragen und seine ganze Lebensgeschichte mit mythischen Zügen ausgeschmückt haben, er bleibt immer eine der erhabensten Gestalten, welche die Geschichte des Alterthums uns entgegenführt. Für seine eigene Größe spricht die Größe des Werkes das er vollbrachte. Er wurde nicht allein der Befreier seines Volkes aus schwerer Dienstbarkeit, sondern der erste Urheber der großartigen Gesetzgebung, an welcher die spätern Jahrhunderte mit mehr oder weniger Geschick und Glück weiter fortbauten. Indem er dieselbe mit ausgezeichneter Weisheit auf den alten patriarchalischen Gottesbegriff gründete, der noch in dem Geiste des Volkes fortglimmte, und diesen nicht nur neu belebte, sondern in

[1] Diese Hypothese wurde von Bertholdt aufgestellt (Einl. in die Schr. des Alten und Neuen Testaments, 5 Bd., 1ste Abth., S. 2142).

bestimmterer Fassung dem Bewußtseyn des Volkes wieder einpflanzte, wurde er der eigentliche Gründer der hebräischen Religion, die späterhin, unter steten Kämpfen gegen das eindringende Heidenthum, zu weiterer Entwicklung gelangte. So ruht die ganze hebräische Bildung auf Moses. Er ist es vorzüglich, welcher dem Geiste seiner Nation das scharfe eigenthümliche Gepräge aufdrückte, welches sich, unter allen den furchtbaren Katastrophen durch welche sie hindurch gegangen ist, unverwüstlich erhalten hat, und sie noch immer von allen Völkern der Erde auszeichnet. Daß ein solcher Mann geistig sehr groß seyn, daß er über sein Zeitalter hoch emporragen mußte, daß in manchen Momenten sein Geist sich zu den höchsten Anschauungen aufschwingen mochte, das Alles sind Voraussetzungen zu welchen wir vollkommen berechtigt sind, die aber Moses noch keinesweges in die Reihe der Philosophen versetzen, unter welchen unsere ältern Theologen ihm unbedenklich eine vorzügliche Stelle anwiesen. Wenn man erwägt, daß Moses sich sein ganzes Leben hindurch in praktischen Bestrebungen verzehrte, daß er nicht selten schwere, gefahrvolle Kämpfe zu bestehen hatte, und bei allen seinen auf die Bildung und das Wohl seines Volkes berechneten Unternehmungen in diesem selbst einen Widerstand antraf, gegen welchen seine ganze gewaltige Kraft kaum ausreichte, so begreift man daß er zu ruhigem Nachdenken über große theoretische Fragen weder die erforderliche Zeit noch die nothwendige Geistesstimmung finden konnte. Freilich, wenn die die Berichte der Genesis eröffnenden Erzählungen von der Schöpfung der Welt, dem Urzustande der Menschheit und ihrem Falle von Mose wären, wenn der seinen Namen tragende 90ste Psalm ihm zugeschrieben werden müßte, so würde anzunehmen seyn, daß der große Gesetzgeber sich zuweilen dem Nachdenken über die schwersten Probleme der Vernunft und der ruhigen Betrachtung über das menschliche Leben überlassen habe.

Allein gegen die Abfassung jener Fragmente der Genesis und des 90sten Psalms durch Moses lassen sich gegründete Einwürfe erheben; wir werden ihn um derselben willen eben so wenig unter die Philosophen rechnen dürfen, als wegen des zuverlässig nachmosaischen Hymnus (2 Mos. 15) unter die lyrischen Dichter seines Volkes. — Die Hebräer selbst blieben, während der ganzen mosaischen Periode, auf einer sehr niedrigen Bildungsstufe stehen. Unablässig hin- und herziehend, oft in schwerem Gedräng um die nothwendigsten Lebensbedürfnisse, zuweilen in gefahrvolle Kriege verwickelt, konnten sie es zu einer hohen geistigen Entfaltung nicht bringen. Sie blieben bei dem unmittelbaren Glauben an den Gott, von welchem Moses seinen Beruf erhalten zu haben mit Recht vorgab und auf dessen Willen er seine ganze Gesetzgebung zurückführte, und bei dem ceremoniellen Cultus den der große Gesetzgeber angeordnet hatte. Darüber hinaus erhob sich damals der hebräische Geist nicht. Hatte doch die mosaische Religion selbst fortdauernd mit der Unkultur des Volkes und seinem beinahe unwiderstehlichen Hange zu den heidnischen Natur-Culten der Völkerschaften mit welchen es in Berührung kam, zu kämpfen. Das war keine Bildungsstufe auf welcher das Nachdenken einen höhern Schwung nehmen konnte.

Noch weniger konnte dieses in der Periode der Richter geschehen. Das Heldenzeitalter der hebräischen Nation war zugleich eine Zeit tiefer Rohheit. Die ungeheure Anarchie, welche dadurch entstand daß die Bande der Einheit, welche Moses um die Nation geschlungen, sich beinahe gänzlich wieder auflöseten, und die durch ihn fest zusammengehaltenen Stämme auseinander fielen, die unaufhörlichen Fehden in welchen sich die Stämme gegen auswärtige Feinde, zuweilen sogar unter sich, verzehrten, der schwere Druck ausländischer Herrschaft unter welchem sie oft lange seufzten, bis sie durch den Heldenmuth begeisterter Führer aus demselben wieder errettet wurden, — Alles dieses wirkte der

anfangenden Bildung entgegen und drängte sie wieder zurück. Von der Barbarei der Nation zeugt die Rohheit der meisten zu ihrer Rettung sich erhebenden Helden. Die mosaischen Institutionen zerfielen gänzlich, und nothdürftig nur vermochte der durch Moses neu belebte und begründete Monotheismus sich gegen das überall eindringende Heidenthum zu behaupten. Je tiefer der geistige Verfall der Hebräer in jenem Zeitraum war, desto mehr Bewunderung verdient das aller Wahrscheinlichkeit nach aus ihm stammende herrliche Lied der Deborah. Aber von einem Nachdenken über höhere Lebensfragen findet sich in jener Periode nicht die mindeste Spur.

In dankbarem Andenken erhielt die historische Tradition der Hebräer die Verdienste Samuels. Sie waren in der That sehr groß: denn nicht allein errettete er das Volk aus seiner unglückseligen Zersplitterung in einzelne Stamm-Einheiten, und aus der politischen Abhängigkeit unter deren Druck es seufzte, sondern er kämpfte mit beharrlicher Kraft und glücklichem Erfolge gegen die Abgötterei und Sittenlosigkeit in die es gerathen war, belebte in dessen Geist wieder das Bewußtseyn des einzigen Gottes, stellte die mosaische Theokratie, und mit ihr auch die mosaische Cultur, wenigstens in ihren wesentlichen Zügen, wieder her, und wurde so der Gründer einer neuen Bildungs-Periode der Hebräer. Freilich blieb diese Bildung, ungeachtet aller Bemühungen Samuels, eine sehr beschränkte, wie schon aus dem Umstande zu schließen ist, daß sich damals bei den Hebräern noch kein eigener Handwerksstand entwickelte, sondern daß sie, wie auch noch später unter Saul, für die geringste Kunstausübung sich an die in Bildung weiter vorangeschrittenen Philister wenden mußten[1]. Wenn, wie es sehr wahrscheinlich ist, die Stiftung der Prophetenschulen auf Samuel zurückzuführen ist,

[1] 1 Sam. 13, 19 ff.

so legt auch sie ein deutliches Zeugniß ab von der weisen Sorgfalt mit welcher dieser ausgezeichnete Mann die Erhaltung der Theokratie zu sichern und auf die fortschreitende Bildung des Volkes hinzuwirken suchte. Denn wie viel Dunkel auch über diesem Institute schweben mag, so viel erkennen wir doch, daß in demselben Männer gebildet werden sollten, welche selbst begeistert für die mosaische Religion und Gesetzgebung, als Vertheidiger und Stützen derselben auftreten, und durch Wort und Beispiel die geistige Entwicklung der Nation befördern sollten. Die Gegenstände in welchen die künftigen Propheten unterrichtet wurden, entsprachen dem Berufe zu welchem sie bestimmt waren; sie beschränkten sich auf die, damals wohl noch seltene, Kunst des Lesens und Schreibens, die Kenntniß des mosaischen Gesetzes und der historischen Volkstradition, Musik und Gesang und Übung in dem freien begeisterten Vortrage; vielleicht gehörten unter diese prophetischen Bildungsgegenstände auch einige medicinische Kenntnisse, deren Besitz und Äußerung unter ungebildeten Völkern überall großes Ansehen und Einfluß verschaffen. Sicher dürfen wir annehmen, daß unter Samuel das Institut der Prophetenschulen noch sehr unvollkommen war, und erst späterhin zu höherer Entwicklung reifte. Wenigstens war der Prophetismus selbst unter ihm noch im Entstehen und gereichte erst in späteren Zeiten zu seiner glänzenden Entfaltung, an deren Höhepunkt sich aber auch gleich wieder der Verfall desselben anschloß [1]. Ungeachtet aller dieser auf die Bildung des Volkes berechneten Maßregeln Samuels, gelangte zu seiner Zeit der Geist der Hebräer noch nicht zu der Reife welche die Entstehung eines dem Begriffe der Philosophie auch nur von ferne sich annähernden Nachdenkens voraussetzt.

[1] S. Knobel, der Prophet. der Hebr. Bresl. 1837. Köster, die Propheten des Alten und Neuen Testaments nach ihrem Wesen und Wirken dargestellt. Leipz. 1838.

Wir eilen über die Regierungszeit Sauls hinweg, welche als eine durchaus kriegerische und heftig bewegte, die durch Samuel geweckte Bildung eher rückgängig machte, als förderte. Indessen erstarben doch die von diesem großen Richter in den Volksgeist niedergelegten Bildungsmomente nicht wieder. Zu ihrer Erhaltung mögen die aus seiner Schule hervorgegangenen Propheten mit beigetragen haben. Sie schlummerten fort in der Tiefe des Volkes, bis sie zu einer günstigern Zeit zu ihrer Entfaltung gelangten.

Diese Zeit kam mit der Regierung Davids. Es ist eine in der Geschichte oft wiederkehrende Erscheinung, daß ein einziger Fürst durch das Großartige seiner Persönlichkeit und seine unermüdliche Thätigkeit seiner ganzen Zeit einen eigenen Geist einhauchte und Träger einer neuen schnell zur Blüthe reifenden Bildung wurde. Eine solche Erscheinung tritt uns in David entgegen, und selten mag wohl ein Fürst gelebt haben, der auf den Zustand seines ganzen Volks, und namentlich auf die geistige Entwicklung desselben, einen so unberechenbaren Einfluß ausübte als David. Die Größe dieses Königs nöthigt uns eine tiefe Bewunderung ab, und nur bedauern können wir es, daß wir von dem Entwicklungsgang seines eigenen Geistes so wenig wissen, und daß seine ganze Kindheits- und Jugendgeschichte von mythischen Zügen wie überwachsen ist. Indessen möchte es wohl schwer seyn sich die ungewöhnliche Bildung dieses Mannes auf eine nur einigermaßen befriedigende Weise zu erklären, wenn man nicht zu der Voraussetzung seine Zuflucht nimmt, daß er, wenigstens theilweise, in der Prophetenschule Samuels erzogen wurde, was auch über seine frühe Bekanntschaft mit diesem Richter und die geheimen Bemühungen desselben ihn auf den Thron zu bringen, den besten Aufschluß ertheilt[1]. Die Regierungszeit Davids ist für die ganze

[1] S. Bauer, Handb. der Gesch. der hebr. Nation, 2, S. 137.

Geschichte des israelitischen Volkes ganz eigentlich die wahre Glanzperiode, und sehr begreiflich müssen wir es finden, daß dasselbe in allen nachfolgenden Zeiten mit einem gewissen schmerzlichen Heimweh an diese großartige Zeit zurückdachte und David zum Vorbild des großen Retters nahm, welcher einst von Gott gesandt erscheinen und ein neues goldenes Zeitalter begründen sollte. Unter Davids Regierung gelangte das israelitische Reich zu seiner größten Ausdehnung und zu seiner höchsten Macht. Angeregt von dem kriegerischen Geiste des Königs entfalteten die Hebräer eine Tapferkeit, die, wenn wir die maccabäischen Zeiten ausnehmen, niemals in dem Grade wiederkehrte. Die begeisterte Frömmigkeit des Fürsten theilte sich unwillkührlich dem Volke mit; mit voller Macht brach jetzt das religiöse Bewußtseyn in demselben wieder hervor, getragen von dem erhabenen Gottesbegriff auf welchen Moses seine Gesetzgebung erbaut und den Samuel aus der Vergessenheit, in die er beinahe gerathen war, wieder hervorgezogen hatte. Eine neue Nahrung fand der fromme Sinn des Volkes in dem Cultus, welchen David wiederherstellte und mit ganz neuem Glanze umgab. Priester und Leviten, ebenfalls durch diesen König wieder aus der Dunkelheit hervorgezogen und neu geordnet, wachten mit Eifer über diesem Gottesdienst und vermehrten dessen Pomp. Unter der von David geweckten mächtigen Bewegung des israelitischen Volksgeistes erwachten alle Keime der Bildung, die von früheren Zeiten her in ihm geschlummert hatten. Wie es jugendlichen Völkern eigen ist, sprach sich diese aufstrebende Bildung zunächst in Poesie aus, zu deren rascher, glanzvoller Entfaltung des Königs eigenes Beispiel ungemein viel beitrug; denn die Lebhaftigkeit seiner Gefühle und seine glänzende Einbildungskraft machten es ihm zum Bedürfniß Alles was ihn bewegte, Freude und Leid, Hoffnung und Besorgniß, in begeisterungsvollen Liedern seiner Harfe einzuhauchen. Eine ganze Schaar

hochbegabter Sänger trat jetzt auf einmal dem König zur Seite. Die Poesie blieb beinahe ausschließend lyrisch und durch und durch, wie die ganze hebräische Bildung, eine religiöse; brachte nun aber, in dieser Eigenthümlichkeit, herrliche, vielleicht noch unübertroffene Blüthen hervor, Lieder die bis in die neueste Zeit den ausgezeichnetsten geistlichen Dichtern zum Vorbild dienten. Zu gleicher Zeit gelangte jetzt der Prophetismus zu einer überraschenden Entwicklung; Männer wie Gad und Nathan dienten ihm zur Verherrlichung. Von der Achtung die er sich damals schon errungen hatte und dem Einfluß den er äußerte, mag als Beweis die erhabene Stellung in der Nähe des Thrones dienen, in welcher wir diese Personen finden, und die Ehrerbietung mit welcher ein David sogar ihre Rathschläge und Verweise annahm.

Überblicken wir dieses ganze reiche, mächtig bewegte Bildungsleben, wie es unter David in dem israelitischen Volke erwachte, so fragen wir: Ob denn nicht damals schon der Geist der Hebräer sich zu Forschungen angetrieben fühlte, welche, in einem gewissen Sinne wenigstens, als philosophisch bezeichnet zu werden verdienen? Davon aber finden wir in den schriftstellerischen Denkmälern, welche mit Wahrscheinlichkeit der Regierungszeit Davids zugewiesen werden, keine Spuren. Es waren auch natürliche Gründe vorhanden, welche das Erwachen des speculativen Bedürfnisses hinderten. Vergessen wir nicht daß die ganze damalige Bildung des Volkes durch und durch, und ganz ausschließend, eine hebräische war. Im Sinn des ächten Mosaismus, von welchem er durchdrungen war, hatte David, ungeachtet der vielfachen Berührung in welcher er mit auswärtigen Nationen stand, doch alle von ihnen ausgehende Bildungsmomente abzuhalten gesucht. So erhob sich der Geist des Volkes nicht über die Sphäre des ursprünglichen Hebraismus. Fremde Ideen und Denkungsweisen stießen mit den einheimischen nicht zusammen und konnten daher auch das Nachdenken des Volkes

nicht erwecken und in neue Bahnen einführen. Eine breitere Ansicht von der Welt und dem Leben konnte sich nicht entfalten. Die ganze geistige Bewegung blieb um so mehr in der Sphäre der ausschließend hebräischen Denkungsweise befangen, da der religiöse Glaube, mit ungewöhnlicher Kraft sich des Geistes der Hebräer bemächtigend, auf das Denken auch der Gebildeten determinirend einwirkte, und außerdem die Neuheit des wiederhergestellten öffentlichen Cultus mit seiner ganzen fesselnden Gewalt die Aufmerksamkeit auf sich zog. Das ganze Sinnen und Denken der Gebildeten des Volkes und seiner Dichter beschränkte sich mithin darauf die wesentlichen, in dem religiösen Volksglauben begründeten und durch den öffentlichen Cultus symbolisirten religiösen Ideen zu weiterer Entwicklung zu bringen und auf die wechselnden Ereignisse des Lebens anzuwenden. Gerade aber diese Anwendung der religiösen Ideen auf das Leben mochte damals schon, wenn auch nur leise, einen schweren Zweifel hervorrufen, der, weil der hebräische Glaube zu dessen Lösung keine genügende Momente darbot, auf lange Zeit hin quälend fortdauerte, und späterhin ein mächtiger Antrieb zum angestrengten und in manchfaltigen Bahnen sich bewegenden Nachdenken wurde: Es war der Zweifel an der göttlichen Gerechtigkeit bei dem Anblicke der häufigen Beispiele unterdrückter Unschuld und triumphirender Gottlosigkeit. Schon klingt dieser Zweifel aus mehreren Liedern heraus, welche dem Davidischen Zeitalter oder doch einer demselben nahe stehenden Periode anzugehören scheinen (z. B. Ps. 6. 13). Indessen war die Macht, welche der religiöse Glaube damals über die Geister ausübte, so groß, daß das Bewußtseyn dieser furchtbaren Mißtöne in dem Leben einzelner Menschen und ganzer Völker noch nicht zu einer freien auf die Lösung derselben gerichteten Reflexion führte, sondern vielmehr immer nur durch fromme Resignation niedergeschlagen wurde.

Es läßt sich nicht leicht ein größerer Contrast denken als der zwischen dem Charakter Davids und Salomo's. Wie der Lebensgang beider Fürsten ein vollkommen verschiedener war, so auch die ganze Eigenthümlichkeit ihres Wesens. Nicht befremden darf es uns daher, wenn der Geist der hebräischen Nation unter Salomo in manchfacher Beziehung sich umwandelte; diese Veränderung erklärt sich von selbst aus dem Einfluß welchen dieser Fürst während seiner langjährigen Regierung auf sein Volk ausübte. Von dem kriegerischen Geist seines Vaters hatte Salomo nichts; daher ruhten auch unter ihm die Waffen beinahe immer. Der eigentlichen Bedeutung seines Namens entsprach die Ruhe des Friedens, welche im Lande herrschte und nur selten durch unbedeutende kriegerische Unternehmungen unterbrochen wurde. Fremd war ihm auch die Gluth des religiösen Gefühls, welche David auszeichnete, wie überhaupt Salomo der leidenschaftlichen Bewegung weit weniger zugänglich war als sein Vater. Noch weniger theilte er das lebendige Interesse dieses letztern für die theokratischen Institutionen Mosis; selbst der öffentliche Cultus flößte ihm, wie es scheint, nur geringe Theilnahme ein; und wenn er doch den von David längst beschlossenen Tempelbau vollzog, so geschah es gewiß weniger aus lebendiger Zuneigung zum National-Cultus als aus der ihn beherrschenden ausschweifenden Prachtliebe, welche ihn zur Ausführung mehrerer für die damalige Zeit glänzender und kostspieliger Bauwerke veranlaßte. Wohl war Salomo kein irreligiöser Fürst; aber es spricht sich doch in seinem ganzen Wesen eine gewisse Gleichgültigkeit gegen die Eigenthümlichkeiten der hebräischen Religion und ihre Formen aus, wie er überhaupt in vielfacher Hinsicht die engen Schranken des hebräischen National-Charakters durchbrach. Dieß äußert sich besonders in seiner Entfernung von dem ausschließenden hebräischen Particularismus, der sich bei David noch in seiner ganzen Stärke offenbarte. Un-

bedenklich knüpfte Salomo mit ausländischen Fürsten und Nationen enge Verbindungen an, die er bekanntlich auch zu gemeinschaftlichen Handelsunternehmungen benutzte. Auch nahm er keinen Anstand sich fremde Sitten und Gebräuche anzueignen. Die Einfachheit des davidischen Hofstaates verwandelte sich bei ihm in die Pracht eines orientalischen Herrschers, die er auch in der Anlegung eines zahlreichen Harems nachahmte. Wenn die große Toleranz dieses Fürsten für fremde Sitten bei manchen strenger an dem Alten hängenden Israeliten einen großen Anstoß erregen mußte, so erweckte seine aus seiner religiösen Eigenthümlichkeit erklärbare Duldsamkeit gegen ausländische Culte, die besonders in seinem höhern Alter hervortrat, noch größere Mißstimmung. Die sorgfältige Erziehung, welche ihm, vielleicht unter Nathans Leitung, zu Theil geworden war, hatte seinem Geiste den ganzen Schatz des damaligen hebräischen Wissens zugeführt. Salomo war für seine Zeit und sein Volk ein Fürst von ausgezeichneter Gelehrsamkeit. Seine Bildung weckte in ihm das Verlangen nach neuen Kenntnissen, zu deren Erwerbung ihm seine Verbindungen mit fremden Ländern und seine commerciellen Unternehmungen eine günstige Gelegenheit darboten. Sein zu ruhiger Betrachtung gestimmter Geist richtete sich mit glühender Wißbegierde der Natur zu, für deren aufmerksame Beobachtung die Hebräer bisher noch keinen Sinn gehabt hatten. Mit Erstaunen bemerkten seine Unterthanen die Kenntnisse welche er sich von den verschiedenen Reichen der Natur erworben hatte und die er in seinen Reden, vielleicht auch in Schriften, zu erkennen gab; sie rühmten an ihm, daß er redete über die Bäume, von der Ceder auf dem Libanon bis zum Ysop der an der Wand wächst, und über das Vieh, und über das Gewürm und über die Fische (1 Kön. 4, 32). Nicht allein aber die Natur war es, welche die Blicke des Fürsten auf sich zog; auch das Leben mit seinen wechselnden Erscheinungen und seinen schwe-

ren Räthseln, sowie das menschliche Herz mit seinen auf- und abwogenden Empfindungen wurden Gegenstände seiner aufmerksamen Beobachtung. Indem er sich der Reflexion über das menschliche Leben überließ, trat in ihrer ganzen unermeßlichen Wichtigkeit die Frage vor seinen Geist: Wie denn der Mensch in dem ewigen Wechsel der Ereignisse, Zustände und Verhältnisse sich verhalten solle um sich selbst und der Alles waltenden Gottheit genug zu thun und zum wahren, dauernden Glück zu gelangen? Aus dem Nachdenken über diese Frage entfaltete sich in seinem Geiste die Erkenntniß einer ganzen Menge allgemeiner Lebensregeln, die er nun in kurzen, sinnvollen Sprüchen ausdrückte. Von Regel zu Regel zu immer höheren und allgemeineren Grundsätzen emporsteigend, gerieth er endlich zu dem Begriff der Weisheit, als dem vollkommenen Inbegriff aller sittlichen Verpflichtungen, als letzter Bedingung alles Rechtverhaltens und alles wahren Lebensglücks. Eine um so höhere Bedeutung mußte dieser Begriff für ihn gewinnen, da er ja in demselben auch das letzte Ziel alles Wissens und Forschens erkannte. Und gerade in ihr fand er nun auch das letzte Prinzip alles göttlichen Wirkens und Waltens. Die Welt selbst in ihrer Herrlichkeit und jede Fügung der göttlichen Vorsehung erschien ihm als eine Offenbarung dieser Grund-Vollkommenheit des Ewigen. So wurde ihm die göttliche Weisheit zum letzten Erklärungsgrund des All's der Dinge und aller in demselben sich darstellenden Erscheinungen und Begebenheiten, und erschien ihm zugleich als der unerreichbare Typus auf welchen, als seinen höchsten Zweck, alles Sinnen und Streben des Menschen gerichtet seyn solle. Der Begriff der Weisheit, wie er sich in seinem Geiste entfaltete, umfaßte Himmel und Erde, göttliches Walten und menschliches Handeln, Religion und Sittlichkeit. Er war das höchste Prinzip des ganzen Denkens und Forschens des bewunderten Königs; auf ihn führte er alle seiner ausgezeichneten Menschenkenntniß

entströmenden Lebensregeln zurück, er schwebte ihm vor als das höchste Gut, das letzte Ziel aller seiner eigenen Wünsche und Bestrebungen. Unmöglich ist es in der geistigen Thätigkeit Salomo's den philosophischen Charakter zu verkennen, wenn auch seine Philosophie von dem was wir also zu benennen pflegen, noch so verschieden seyn sollte. Auch er war mit dichterischem Geist begabt, wie sein Vater. Allein, während bei diesem, wegen des entschiedenen Vorherrschens des Gefühls, alle Gedichte den lyrischen Charakter annahmen, fühlte sich Salomo mehr dahingezogen, die Resultate seines Forschens in gehaltvollen Sprüchen niederzulegen. Die Sage berichtet von ihm, daß er 3000 Sprüche gedichtet habe. Urtheilen wir nach denjenigen Gnomen, welche die hebräische Tradition ihm späterhin zugeschrieben hat, so scheint er die hebräische Spruchdichtung zur höchsten Vollendung gebracht zu haben. Salomo's Weisheit wurde mit Recht ein Gegenstand allgemeiner Bewunderung; man erhob sie über die aller Fürsten, ja aller Menschen der Erde; und sinnig erzählte die spätere Sage, daß er einst den im Traum ihm erscheinenden Herrn, auf sein Anerbieten ihm zu geben was er sich erbeten werde, nur um Weisheit angefleht habe, daß aber Gott, mit Wohlgefallen diese Bitte vernehmend, ihm nicht nur diese in ausgezeichnetem Maaße geschenkt, sondern ihm auch, was er sich nicht erbeten, Reichthum, Ehre und ein langes Leben verheißen habe (1. Kön. 3, 5 ff.). Man würde sich von dem Einfluß dieses ausgezeichneten Königs eine geringe Vorstellung machen, wenn man nicht annehmen wollte, daß seine geistige Eigenthümlichkeiten und Bestrebungen unter seinen Zeit- und Volksgenossen viele Nachahmung fanden, und auch auf viel spätere Zeiten hin sehr anregend wirkten. Wie hätte es anders seyn können, als daß seine Gleichgültigkeit gegen die theokratischen Institute der Nation, seine Abneigung gegen allen ausschließenden Particularismus, seine Duldsamkeit

gegen das Ausländische sich in weitern Kreisen verbreitet, daß viele, von seinem Beispiele angeregt, sich der ruhigen Betrachtung der Welt und Menschheit überlassen, und die Ergebnisse ihres Sinnens und Forschens in diejenige Form der Dichtung eingekleidet hätten, deren sich Salomo vorzüglich bediente? Befördert wurde dieser Einfluß Salomos durch den Zustand in welchem sich das israelitische Volk unter diesem Könige, bis zu seinen spätern Regierungs-Jahren, befand. Es ruhten die Waffen; unter der Herrschaft eines langen Friedens verbreitete sich allgemein ein hoher Wohlstand. Vermehrt wurde derselbe durch die Verbindungen in welche jetzt die Israeliten mit ausländischen Nationen eintraten. Eben diese Verbindungen milderten die harten Vorurtheile gegen alles Ausländische und führten eine Menge neuer Kenntnisse unter ihnen ein, welche die Geister wecken und sie zum Nachdenken anregen mußten. Selbst der Glanz des königlichen Hofstaates, die von dem Fürsten ausgeführten großen Bauten mußten dahin wirken, dem Geiste des Volks einen neuen Schwung zu geben.

Unter dem Einflusse des Königs und aller dieser Verhältnisse entstand von dem Salomonischen Zeitalter an eine eigene Klasse von Männern, die man vorzugsweise die Weisen[1] nannte, und als Träger und Förderer der hebräischen Cultur neben die Propheten und Priester stellte[2]. Man verglich ihre Weisheit mit der der Söhne des Ostens und der Ägyptier[3], gleichwie man mit der Weisheit einiger von ihnen, deren Namen weder unter den Propheten, noch unter den lyrischen Dichtern der Nation vorkommen, die Weisheit jenes Königs verglich,

[1] חֲכָמִים

[2] Jerem. 18, 18: „Nicht untergehen kann das Gesetz unter den Priestern, noch der Rath unter den Weisen, noch das Wort Gottes unter den Propheten. Vergl. Ezech. 7, 26.

[3] 1 Kön. 4, 30.

diese jedoch über die ihrige weit erhebend[1]. Von solchen Weisen ist in den Proverbien häufig die Rede; sie werden geschildert als Männer verständiger Rede, Lehrer des Rechts und der Gerechtigkeit, Ertheiler guter Rathschläge, Dichter weiser Sprüche und sinnvoller Räthsel[2]. Nicht ohne Grund dürfen wir wohl annehmen, daß die Männer Hiskias[3], deren dort Erwähnung geschieht, und auf welche eine Sammlung Salomonischer Sprüche zurückgeführt wird, nichts anders waren als solche von dem genannten Könige unterhaltene Weisen. Anspielung auf solche Weisen ist es sicherlich, wenn Jesaias den Herrn sprechen läßt[4]: Er sey auch weise; er wolle wunderbar handeln mit dem Volk, daß vergehe die Weisheit seiner Weisen, und die Klugheit seiner Klugen sich verberge.

Alle diese hebräischen Weisen, wie sehr sie sich auch in anderer Beziehung von einander unterscheiden mochten, hatten eine gewisse Verwandtschaft der Denkungsweise, die sie an ihr gemeinschaftliches Vorbild, Salomo, knüpfte. Mehr oder weniger abgewandt den theokratischen Institutionen und dem gesetzlichen Cultus ihrer Nation, die historischen Traditionen derselben mit einer gewissen Gleichgültigkeit behandelnd, fanden sie ihre Befriedigung in freier Reflexion über Gott und Welt, Menschheit und Schiksal, durch welche sich in ihnen allmählig eine breitere, höhere Lebensansicht entwickelte. Nachdenkend über das real Existirende, um sich der höhern und höchsten Gründe dessen was ist und seyn soll bewußt zu werden, blieben sie am Ende bei der von Salomo schon aufgestellten Idee der göttlichen Weisheit stehn, und fanden, so wie früher dieser König, in ihr den letzten Aufschluß über das Seyn der Welt und ihre wunder-

[1] 1 Kön. 4, 31.
[2] Spr. 1, 6; 13, 20; 15, 12; 22, 17; 23, 24.
[3] Spr. 25, 1.
[4] 31, 2; 29, 14.

volle Einrichtung, gleichwie über das wechselvolle Hin- und Herwogen der menschlichen Lebens-Ereignisse. Auch ihnen wurde diese göttliche Weisheit Princip der von dem Menschen zu erstrebenden, welche sie nun hinwiederum als die höchste, heilige Norm des ganzen menschlichen Wollens und Handelns darstellten. Es war unvermeidlich daß ihr Nachdenken auf einige große Lebensfragen stieß, die schon in frühern Zeiten, wenn auch nur vorübergehend, den Geist denkender Israeliten beschäftigt haben mochten. Da ihnen aber unglücklicher Weise die Prämissen fehlten, welche zu deren Lösung nothwendig gewesen wären, so geriethen sie, diesen Räthseln gegenüber, sehr leicht in eine skeptische Gemüthsstimmung. Wer es nun weiß, was eine solche Stimmung Quälendes hat, der wird es begreiflich finden, daß die hebräischen Weisen nichts unversucht ließen um derselben zu entgehen. Die einen, ihres Unvermögens sich bewußt vermittelst des Denkens die zur Beruhigung ihres Geistes nöthige Antwort zu finden, nahmen ihre Zuflucht zu Gott ergebener Resignation. Andere, kühnern Geistes, betraten den Weg der Speculation, und erhoben sich, wenn sie auch den rechten Aufschluß über jene Probleme nicht zu finden wußten, doch hie und da zu überraschenden Lichtblicken. Doch gab es auch solche welche, gerade durch die verunglückten Versuche sich der Skepsis zu entwinden, noch tiefer in dieselbe verflochten wurden, und am Ende in eine peinliche Zerrissenheit des Geistes geriethen, aus der sie keinen Ausweg mehr zu finden wußten. Die Erhabenheit der Gegenstände welche den hebräischen Weisen vorschwebte, führte sie von selbst darauf auch ihrer Sprache höhern Schwung zu ertheilen. Sie wählten daher, um sich auszudrücken, die poetische Form, zu welcher sich ja ohnehin die Völker in ihrem jugendlichen Bildungszustand so unwiderstehlich hingezogen fühlen. Die gewöhnlichste Dichtungsform welche sie wählten, war die gnomische, die ihrer

Natur nach didaktisch, sich vorzüglich dazu eignet weisen Regeln des Lebens zum Ausdruck zu dienen, und welche ihnen außerdem durch den Vorgang Salomo's anempfohlen wurde. Einige wenige versuchten es auch sich in lyrischer Poesie auszudrücken, die aber, die natürliche Ausdrucksweise des mächtig erregten Gefühls, sich mit der Ruhe verständiger Reflexion nicht sehr verträgt. Andere wählten eine, dem Drama sich nähernde, dialogische Form, die ebenso leicht den lyrischen Schwung nehmen, als in sententiöser Rede sich aussprechen konnte. In einem spätern Zeitalter, wo die Kraft des hebräischen Geistes gebrochen war, sank auch die Sprache der Weisheit zu matter Prosa herunter, nur zuweilen in einzelnen Anläufen versuchend, sich wieder zur Höhe der Poesie aufzuschwingen.

Es erhellt sattsam aus dem Gesagten, daß wir die hebräischen Weisen weder mit den Priestern, noch mit den Propheten verwechseln dürfen, was auch schon aus der disjunktiven Stellung in welcher sie in dem oben angeführten Ausspruch des Jeremias vorkommen, zu ersehen ist. Mit den Priestern hatten sie gar nichts gemein. Diese bildeten eine geschlossene Corporation, was bei den Weisen nicht der Fall war. Sie waren Diener des Heiligthums, Darbringer der Opfer, Wächter über den gesetzlichen National-Cultus, Stützen der Theocratie, und als solche von lebendiger Anhänglichkeit an die väterliche Religion und die mosaischen Institutionen beseelt, während die Weisen sich gerade durch eine gewisse Indifferenz gegen das Gesetz und den öffentlichen Cultus auszeichneten. Auch die Priester dienten der Bildung des Volkes, insofern sie zur Erhaltung des Monotheismus, welcher die Grundlage der ganzen hebräischen Cultur war, kräftig mitwirkten. Im Übrigen bemerkt man aber nicht daß sie die Bildung der Hebräer gefördert hätten. Im Gegentheil kann ihnen mit Recht vorgeworfen werden, daß sie durch die Unterhaltung der aller sittlichen Entwicklung so nach-

theiligen Werkheiligkeit und des engherzigen, abstoßenden National-Stolzes, den Fortschritten der geistigen Cultur entgegenwirkten. Mögen auch manche unter ihnen sich durch die Erhabenheit ihres Geistes und den Reichthum ihres Wissens ausgezeichnet haben, so läßt sich doch dieses von der ganzen Corporation nicht sagen. An ihre Funktionen gefesselt blieben sie gewöhnlich geistigen Bestrebungen abgewandt. Auch gehörte, so viel wir wenigstens wissen, unter allen denjenigen Männern welche durch ihre Geisteswerke die hebräische Litteratur bereicherten und verherrlichten, kein einziger dem Priesterstande an.

Anders verhält es sich mit den Propheten, dieser merkwürdigen, unendlich anziehenden Erscheinung. Auch diese bildeten keine Körperschaft, allein sie wurden doch durch innigere Bande zusammengehalten als die Weisen, und äußern auch eine größere Gemeinschaft des Geistes als sie bei diesen stattfand. Stunden auch nicht alle auf gleicher Höhe geistiger Kraft und Bildung, so gehörten doch viele unter ihnen zu den eminentesten Männern die unter den Hebräern auftraten. Sie waren, so zu sagen, das öffentliche Gewissen des Volks, das ganze höhere Bewußtseyn desselben concentrirte sich in ihnen. Auch sie waren Weise; außer der religiösen und sittlichen Weisheit die ihren Geist erleuchtete, zeichneten sich mehrere unter ihnen auch noch durch eine bewunderungswürdige politische Einsicht aus, welche sie zu Rathgebern der Fürsten eignete. Allein sie waren keine Weise im gleichen Sinne wie die, welche vorzugsweise mit diesem Namen bezeichnet wurden. Unberechenbar sind die Verdienste welche sie sich um das israelitische Volk erworben haben. Muthige, unermüdliche Kämpfer gegen die eindringenden Natur-Culte der benachbarten Nationen, ist die Erhaltung des mosaischen Monotheismus und des darauf gegründeten Cultus vorzüglich ihr Werk. Sie erhielten nicht blos die

religiösen und sittlichen Begriffe, welche der mosaischen Gesetzgebung zum Grunde lagen, sondern entwickelten und vergeistigten sie und erhoben einige derselben auf eine bewundernswürdige Höhe. Durch begeisterte Reden und durch ihre Schriften wirkten sie auf das Volk ein, erhielten und verbreiteten unter demselben religiöse Erkenntnisse und sittliche Gesinnungen, und suchten es von den schweren Verirrungen, in welche es so oft gerieth, wieder zu der ausschließenden Verehrung des einzigen Gottes und einem gerechten Verhalten zurückzuführen. Mit erhabenem Muthe traten sie oft den Fürsten entgegen, ihnen mit ernster Warnung ihre Vergehungen vorhaltend und unter der Androhung göttlicher Strafgerichte sie zur ungesäumten Besserung ermahnend. Was bei den Hebräern von geistiger Bildung zur Entwicklung kam ist großentheils den Propheten zu danken. In diesem kräftigen Hinwirken auf die intellektuelle und sittliche Cultur des Volkes traten ihnen von dem Salomonischen Zeitalter an die Weisen zur Seite, welche indessen einen ganz andern Standpunkt einnahmen und eine ganz andere Richtung des Geistes verfolgten. Die Propheten waren Kämpfer für das Gesetz und die Theokratie. Wenn auch mehrere unter denselben das religiöse Ceremonienwerk in seiner ganzen Nichtigkeit erkannten, so waren doch alle Beschützer des National-Cultus, und vereinigten sich in dem Halten auf denselben mit dem Priesterthum, von dessen Denkungsweise sie sich in anderer Beziehung sehr weit entfernten und mit welchem sie nicht selten in Conflict geriethen. Wie verschieden in dieser Hinsicht die Geistesrichtung der Weisen war, ist schon bemerkt worden. Die Propheten traten auf aus innerm Drange, in welchem sie eine an sie ergehende Stimme Gottes zu erkennen glaubten; sie waren Sprecher Gottes, und lehrten, warnten, drohten, trösteten in seinem Namen. Dagegen rühmten sich die Weisen keiner göttlichen Begeisterung; im Bewußtseyn ihre Erkennt-

nisse durch eigenes, zuweilen mühsames Forschen errungen zu haben, trugen sie auch ihre Belehrungen in ihrem eigenen Namen, oder im Namen der sie erleuchtenden Weisheit vor. Die Propheten knüpften gewöhnlich ihre Reden an gerade vorwaltende Verhältnisse; alle ihre Aussprüche haben daher eine locale und temporäre Beziehung. Ganz im Gegentheil erhoben sich die Weisen über das in der Gegenwart Gegebene zu allgemeinen Betrachtungen und Wahrheiten unvergänglicher Geltung. Das gemeinsame Thema aller prophetischen Reden waren Drohungen göttlicher Strafgerichte wegen der schweren Verschuldungen des Volks und seiner Fürsten, und an diese angeknüpft, unter der Voraussetzung aufrichtiger Besserung, die Verheißung glücklicherer Zeiten. In allen ist daher ein messianischer Zug, und mit Vorliebe beschäftigten sich einige dieser gottbegeisterten Seher damit, die goldene Zeit welche einst anbrechen und den alsdann erscheinenden Gottgesandten Retter in den herrlichsten Farben zu schildern. Dieses doppelte Thema blieb den hebräischen Weisen fremd; bei keinem derselben treffen wir auch nur die leiseste Spur von den messianischen Hoffnungen an, die in den Reden der Propheten jeden Augenblick auftauchen. Auch die Propheten waren Dichter; einige erhoben sich sogar zu einer bewundernswürdigen Höhe dichterischer Vollendung: Allein die poetische Ausdrucksweise, auch da wo sie den höchsten Schwung nimmt, dient doch bei ihnen immer oratorischen Zwecken[1], während bei den Weisen die Dichtung sich als erhebende, anziehende Hülle um die Gedanken schlingt, welche auf dem Wege ruhiger Betrachtung waren gewonnen worden.

[1] Es fehlt indessen nicht an Stellen welche erkennen lassen, welchen Einfluß die Spruchdichtung der Weisen selbst auf manche hochstehende Propheten ausübte, z. B. Jes. 32, 6 ff. S. Ewald., Jahrb. der bibl. Wiss. 1, S. 97.

Der Prophetismus verstummte in den auf die Rückkehr aus dem Exil folgenden Zeiten. Überzeugt daß die seinem Volke gewährten Offenbarungen Gottes abgeschlossen und vollendet seyen, dachte man an eine lebendige Fortbildung der väterlichen Religion nicht mehr. An die Stelle erhabener Begeisterung trat das emsige Studium des Gesetzes; den Propheten folgten die Schriftgelehrten. Je ängstlicher sich diese an den Buchstaben der heiligen Bücher des Volks anklammerten, desto weniger glichen sie jenen großen Männern der Vorzeit, welche in dem erhabenen Schwung ihres gotterleuchteten Geistes nicht nur ihr Volk in der treuen Verehrung des einzigen Gottes zu erhalten, sondern auch seine religiösen und sittlichen Begriffe zu läutern und zu vergeistigen suchten. Allein eben der gedrückte, unter der Fessel des Gesetzes sich mühsam bewegende, am Buchstaben der heiligen Schrift klebende Geist der Schriftgelehrten, mußte sie von solchen Betrachtungen, wie sie die frühern Weisen angestellt hatten, zurückhalten. Ganz ungedenkbar ist es zwar nicht, daß hie und da einer dieser Classe sich dem sie im allgemeinen beherrschenden Geist entwand, und von innerm Bedürfnisse getrieben sich der Speculation über gewisse mit dem religiösen Glauben innig zusammenhängende Fragen zuwandte. Haben wir doch allen Grund zu vermuthen, daß auch der Siracide ein Schriftgelehrter war. Solche Beispiele mochten indessen unter die Seltenheiten gehören. Von den im nacherilischen Zeitalter auftretenden Weisen, welche, wenn wir einigen Äußerungen des Kohelet Glauben beimessen dürfen [1], zuweilen ziemlich zahlreich waren, gehörten sicherlich wenige zu den Schriftgelehrten. Der enge, pedantische Geist welcher diese beherrschte, konnte das Bedürfniß einer über den Buchstaben des Gesetzes sich erhebenden, selbstständigen Forschung nicht leicht in ihnen aufkommen lassen.

[1] Z. B. 12, 9 ff.

Aus dem bisher über die hebräische Weisheit Gesagten wird sich nun die Frage beantworten lassen: Ob wir dieselbe mit dem Worte Philosophie bezeichnen dürfen, oder nicht? Blicken wir hier zurück auf dasjenige was oben über das Wesen der Philosophie bemerkt wurde, so dürfte die Berechtigung zu einer solchen Bezeichnung keinem gegründeten Zweifel unterworfen seyn. War doch der letzte Zweck der hebräischen Weisen kein anderer als der auf welchen überall die Philosophie ausging, nämlich auf dem Wege des freien Denkens sich über das Empirische, Einzelne und Zufällige zu dem nur dem Gedanken erreichbaren Einen und Nothwendigen, zu dem Absoluten emporzustreben. Wollte man freilich die Philosophie nur da anerkennen, wo die Ergebnisse solches Denkens in eine zusammenhängende, von wissenschaftlichen Gesetzen beherrschte Form gebracht wurden, so müßte man darauf Verzicht leisten, von einer hebräischen Philosophie zu reden. Immer jedoch dürften wir in diesem Falle behaupten, daß das philosophische Denken wenigstens den Hebräern nicht fremd gewesen sey. Wenn wir aber außerdem beachten, daß die hebräische Weisheit doch nicht blos darauf ausging die einzelnen Erscheinungen auf ihre höhern Gründe zurückzuführen, sondern mit aller Anstrengung des Geistes einen höchsten Begriff entwickelte, unter welchem sie alle Momente das physischen und moralischen Seyns subsumirte, und somit ihre höhere Lebens-Ansicht zu einer gewissen Einheit durchzubilden wußte, so möchte selbst die Bezeichnung derselben als Philosophie keinen gerechten Vorwurf verdienen[1].

[1] Einverstanden mit dem Gesagten ist Ewald (Gesch. des Volks Israel, 3, S. 82): „Philosophie ist nicht blos da wo sie in dem strengen Gesetze des Denkens (der Logik) einherschreitet, oder wo sie alle Wahrheiten und Begriffe in ein genau geordnetes Ganzes (ein System) zu bringen sucht: Man kann zugeben daß dieses ihre Vollendung sey (wiewohl diese Vollendung,

Wir haben schon oben darauf hingewiesen, daß die hebräische Philosophie sich durch einen ganz eigenthümlichen Charakter auszeichne. Bei einem Volk das durch und durch ein so originelles Gepräge hatte wie das hebräische, läßt sich das nicht anders erwarten. Zwar wird sich nun die genauere Charakteristirung dieser Philosophie aus der Darstellung der Lehren, welche in denjenigen Büchern des Alten Testaments, die wir als die einzigen noch übrigen Denkmäler der hebräischen Speculation betrachten, ausgesprochen sind, von selbst ergeben. Indessen möchte es doch nicht unzweckmäßig seyn, wenn wir hier schon, anticipirend, auf die wesentlichsten Züge hinweisen, durch welche die hebräische Philosophie sich auszeichnet. Diese werden wir nun am leichtesten dadurch erkennen, daß wir sie mit derjenigen Philosophie des Alterthums, die uns am besten bekannt ist, und an welche unsere moderne Weltweisheit sich anschließt, nämlich mit der griechischen vergleichen. Was sich nun bei einer solchen Vergleichung zuerst unserer Bemerkung aufdringen muß ist der Umstand, daß die hebräischen Weisen

wie jede andere unter Menschen aufstrebende, so oft eine völlig irrende und irrführende wird), aber weder ihr Anfang ist es, noch ihr stets bleibender, lebendiger Trieb. Ihr Anfang und ihr Leben selbst ist vielmehr der mächtig erregte und durch nichts zu dämpfende Trieb zum Untersuchen, und zwar zum Untersuchen aller Gegenstände ohne Ausnahme, der hohen wie der niedrigen, der fernen und der nahen, der menschlichen und der göttlichen. Wo die Räthsel der Dinge dem sinnenden Menschen keine Ruhe mehr lassen und sie zu lösen unter den kräftigsten Geistern eines Volks, oder zugleich mehrerer Völker ein unermüdlicher Wettstreit entsteht, da ist schon die glückliche Jugendzeit aller Philosophie gegeben. Die edelsten der semitischen Völker standen nun offenbar schon in jener frühen Zeit, als die Griechen bei weitem auch noch nicht einmal so weit gekommen waren, auf dieser Stufe; und Israel, welches außerdem durch seine höhere Religion noch eine besondere Aufforderung zum Nachdenken über die Verhältnisse aller Dinge hatte, trat jetzt auf diesem bessern Felde der Ehre in den ebenbürtigsten Wettstreit mit ihnen.«

unter sich keine Schulen bildeten. Wenigstens ist davon nirgends eine Spur zu entdecken[1]. Die hebräischen Weisen waren keine Philosophen von Profession; sie machten keinen von andern Ständen getrennten Stand aus, sondern mochten verschiedenartigen Ständen angehören. Es waren Männer welchen die Volksreligion nicht mehr eine volle Befriedigung gewährte, die daher bei dem unmittelbaren Glauben nicht stehen zu bleiben vermochten, sondern durch ein inneres Bedürfniß getrieben, sich über denselben zu erheben, und auf dem Wege des Denkens zur Beantwortung der Fragen zu gelangen suchten, die sich ihnen aufgedrängt hatten und für welche ihre Religion ihnen keine Antwort darbot. Wenn sich bei ihnen eine gewisse Verwandtschaft des Geistes zu erkennen gibt, so entsprang diese nicht aus der Gemeinsamkeit der Schulen in welchen sie ihre Bildung empfangen hatten, sondern erklärt sich ganz einfach aus dem ganzen Entwicklungsgang des hebräischen Geistes der dieses philosophische Bedürfniß erzeugte.

Zu diesem Gemeinsamen in dem Geiste der hebräischen Weisen gehört vorzüglich, zufolge der schon oben gemachten Bemerkung, ihre geringe Anhänglichkeit an den öffentlichen Cultus ihres Volks[2]. Hierin stimmten sie mit den Philosophen Griechenlands überein. Aber sie unterschieden sich nun wieder sehr wesentlich von diesen dadurch, daß sie sich dennoch von der Religion ihres Volkes nicht lossagten, noch weniger in offenen

[1] Überall ist von Weisen, nirgends aber von Weisheits-Schulen die Rede. Anderer Meinung ist Ewald. Wie aber, seiner Meinung nach (Jahrb. der bibl. Wissensch., 1 (1848), S. 97), der Abschnitt Spr. 1—9, das Bestehen solcher Weisheits-Schulen voraussetzen solle, vermögen wir nicht einzusehen. Es ist ja in diesem Stücke überall nur die personificirte Weisheit, welche lehrend auftritt.

[2] Auszunehmen ist hier der Siracide, dessen Anhänglichkeit an den Nationalcultus sich aber genügend daraus erklärt, daß er, wie es wenigstens wahrscheinlich ist, zu der Classe der Schriftgelehrten gehörte.

Conflict mit derselben traten. Sie fanden sich in religiöser Beziehung in ganz andern Verhältnissen als die griechischen Denker. Diesen stand ein großes, reiches Gewebe von Mythen gegenüber, welche ursprünglich an einzelne Localitäten geknüpft, später, als die griechischen Stämme in engere Verbindung miteinander traten, zusammengeflossen, und von den National-Dichtern, vorzüglich von Homer, in ein Ganzes verarbeitet worden waren. Diese Mythen mußten sich nun dem denkenden Geist sogleich als bloße Fiktionen zu erkennen geben, großentheils vollkommen unwürdig der Gottheit auf welche sie sich bezogen. Unwiderstehlich fühlte sich daher der griechische Weise dahin getrieben, sich nicht nur von dem öffentlichen Cultus, sondern sogar von der Religion seines Volkes gänzlich loszusagen. Mehrere unter ihnen verschloßen ihre Ansichten in dieser Beziehung keineswegs in den Kreis ihrer esoterischen Lehren, sondern sprachen sich frei und unumwunden über die Unwürdigkeit und Vernunftwidrigkeit der öffentlichen Religion aus[1]. Mochten auch andere mit ihren religiösen Meinungen vorsichtiger zurückhalten, und sogar an dem nationalen Cultus Antheil nehmen, so weckten sie dennoch, und nicht mit Unrecht, in dem Volke die Ahnung, daß sie mit dem nationalen Glauben zerfallen seyen, und wurden deßhalb von denjenigen, die aus Überzeugung oder Politik demselben anhingen, übel angesehen, einige sogar des Atheismus angeklagt und verfolgt.

Unendlich verschieden war die Volksreligion welche den hebräischen Weisen gegenüberstand. Zwar lebten in dem religiösen Bewußtseyn der Israeliten auch viele Mythen, die sich mit ihren historischen Traditionen aufs innigste verschlungen hatten. Allein die eigentliche Grundlage der Religion war nichts weni-

[1] So schon Xenophanes, der Stifter der eleatischen Schule. Über das Verhältniß der Philos. zur Religion in Griechenland s. Tzschirner, Fall des Heidenth., S. 81 ff.

ger als ein Mythus; es war der Begriff einer einzigen, von der Natur wesentlich verschiedenen, ewigen, allmächtigen Gottheit. Allerdings dachte sich das Volk diese Gottheit sehr anthropomorphisch, weßhalb auch die sie betreffenden Mythen bei ihm keinen Anstoß erregten. Allein dieser Gottesbegriff konnte doch auch in reinerer Form aufgefaßt werden. Es lag in ihm eine tiefe Wahrheit, einer unermeßlichen Entwicklung fähig. Die hebräischen Denker hatten daher nicht den mindesten Grund sich von dem, was in ihrer Volksreligion das Wesen ausmachte, zu trennen. Erkannten sie auch die Leerheit des ganzen Ceremoniels ihres National-Cultus und der zahllosen durch das Gesetz vorgeschriebenen Gebräuche, fühlten sie sich auch von dem was von theokratischen Institutionen übrig geblieben war wenig angesprochen, mochte auch der engherzige Geist der Priesterschaft sie anwidern, sie hielten dennoch unwandelbar fest an dem althebräischen Gottesbegriff, desto mehr, da unter ihnen wohl kein einziger die Überzeugung aufgab, daß derselbe dem hebräischen Volk auf dem Wege unmittelbarer Offenbarung mitgetheilt worden sey. Dieser Gottesbegriff wurde die Basis ihres ganzen Denkens; auf ihm ruhte ihre ganze Philosophie. Vollkommen unabhängig und voraussetzungslos war dieselbe daher niemals; keinem dieser Weisen fiel es auch nur von ferne ein, das Daseyn Gottes in Frage zu stellen, oder an dessen Ewigkeit und Allmacht zu zweifeln. Ihre Philosophie war und blieb zu jeder Zeit, um uns so auszudrücken, Religions-Philosophie[1], und zwar auf supranaturalistischer Grundlage. Verlangt man nun freilich von der Philosophie, daß sie voll-

[1] So verhält es sich auch mit der Philosophie der Inder, wenigstens mit derjenigen Philosophie dieses Volkes, welche als die orthodoxe betrachtet werden kann. »Die Philosophie der Inder entwickelt sich zunächst aus der Poesie und den religiösen Mythen, oder vielmehr sie liegt schon in diesen, besonders in den heiligen Vedas, nach verschiedenen Richtungen und An-

kommen voraussetzungslos sey, so müßte der hebräischen Speculation der philosophische Charakter abgesprochen werden. Allein ganz voraussetzungslos war im Grunde nie eine Philosophie, und wird auch keine seyn; und wenn sie auch von keiner andern Voraussetzung ausginge, so muß sie doch das denkende Ich voraussetzen. Warum sollte deßwegen jede Speculation die auf der Voraussetzung einer real existirenden und übernatürlich geoffenbarten Gottheit ruht, deßwegen schon als eine durchaus unphilosophische abgewiesen werden? Ungeachtet dieser Voraussetzung konnte die Forschung der Hebräer eine große Unabhängigkeit beweisen, und es blieben ihr Fragen genug übrig mit welchen sie sich beschäftigen konnte. Es waren zum Theil dieselben Fragen deren Beantwortung sich die griechischen Philosophen zur Aufgabe machten. Allein aus dem ganz verschiedenen Standpunkt auf welchem beide sich befanden folgte, daß auch beide bei dem Nachdenken über diese Fragen ganz verschiedene Wege einschlagen mußten. Die griechischen Weisen gingen von der Untersuchung über den absoluten Grund aller Dinge aus. Sie suchten ihn bald in einem physischen Urstoffe, bald in der Einheit des substantiellen Seyns, bis sie sich endlich, nach langem Umherirren, zum Gedanken einer die chaotisch durcheinander wogenden Elemente zur Ordnung der Welt gestaltenden intelligenten Weltursache erhoben[1]. Dieser ganzen Untersuchung über das absolute Weltprincip konnte sich der hebräische Weise entschlagen, denn er fand ja dieses Princip von vornherein in dem erhabenen Gottesbegriff seiner väterlichen Religion. Schwere,

sichten ausgeprägt; denn hier gaben die Gnomen und Aphorismen alter Weisen, die abweichenden Kosmogonien, und die unvereinbaren metaphysischen und kosmischen Probleme von jeher Stoff zur weitern Speculation und eben dadurch zu religiösen Trennungen.« Bohlen, das alte Indien, 2, 304.

[1] Bekanntlich war Anaxagoras (gegen 500 vor Christo) der erste unter den griechischen Philosophen welcher sich zu diesem Glauben erhob.

unauflösbare Probleme mußten für jene die wechselnden Ereignisse des menschlichen Lebens seyn, bis ihnen endlich in der Sokratischen Schule die Idee einer weisen und gütigen Vorsehung aufging; der hebräische Weise dagegen war durch die Religion seines Volkes darauf hingewiesen, den ganzen Wechsel der menschlichen Schiksale auf den absoluten, übrigens von strenger Gerechtigkeit geleiteten Willen Gottes zurückzuführen. Der Grieche, der sittlichen Natur des Menschen sein Nachdenken zuwendend, forschte mühsam nach einem höchsten ethischen Princip. Dieses fand der Hebräer, abermals im Geiste des nationalen Glaubens, in der treuen Erfüllung des göttlichen Gesetzes[1], später in der Weisheit, die er aber gerade in diesem unverbrüchlichen Gehorsam gegen die göttlichen Gebote bestehen ließ und als ein Abbild der göttlichen Weisheit betrachtete, von der er das Gesetz selbst ableitete.

Es könnte demnach scheinen als ob dem Hebräer für sein speculatives Denken nur ein ganz geringer Spielraum übrig geblieben wäre. Dem ist aber doch nicht also. Müssen wir auch eingestehen, daß der hebräische Weise die Beantwortung mehrerer den Scharfsinn der Griechen mächtig in Anspruch nehmender Fragen in seiner väterlichen Religion fand, von der er sich ja niemals lossagte, so war doch der Gottesbegriff den diese ihm an die Hand gab, selbst noch zu unvollkommen und vielfacher Entwicklung bedürftig, um zur Beantwortung jener Fragen dienen zu können. Außerdem kam es nun darauf an nachzuweisen, wie sich vermittelst dieses Gottesbegriffes viele Erscheinungen der Welt und des Lebens erklären ließen. Sobald sich nun aber der hebräische Weise mit seiner Betrachtung dem menschlichen Leben zuwandte, so begegneten ihm einige Probleme die sich aus dem ganzen Complex der den volksthümlichen Gottesbegriff umgebenden Attribute nicht erklären ließen, Probleme die für ihn um so schwerer und bedenklicher waren,

und um so dringender zum angestrengtesten Nachdenken auf=forderten, da seine väterliche Religion die künftigen Geschicke des Menschen in tiefes Dunkel gehüllt ließ. Endlich blieben ihm, so gut wie dem Griechen, er mochte nun von dem Begriff der Weisheit oder von einzelnen Lebens=Erfahrungen aus=gehen, die sittlichen Gesetze zu bestimmen, denen das Wollen und Handeln des Menschen unterworfen werden, und durch deren gewissenhafte Befolgung der Mensch sich erst zu seinem höhern Seyn erheben soll.

Übrigens ging der hebräische Weise, bei allen seinen For=schungen, nicht methodisch zu Werke. Die Gesetze des Geistes nach welchen das vernünftige Denken angeordnet werden muß, kannte er nicht; auch nicht von ferne ahnete er die Nothwendig=keit zu bestimmen, in welchem Verhältnisse das Wissen zum Seyn steht. Er faßte das reale Seyn auf wie es ihm die ein=fache Beobachtung zu erkennen gab, und suchte sich über dasselbe zur Erkenntniß der höchsten es bedingenden Gründe zu erheben. Von innerm Bedürfniß ausgehend stand sein Denken unter der Herrschaft eines noch nicht zur Klarheit des Wissens durch=gebildeten vernünftigen Bewußtseyns; auch muß man einge=stehen, daß er dasselbe, besonders wenn es sich in die Frage von der Entstehung aller Dinge vertiefte, von dem Einflusse der Phantasie nicht frei erhielt, die sogar noch in der entwickeltsten und reichsten Gestaltung der hebräischen Philosophie, der Alexandrinischen, eine nicht unbedeutende Rolle spielt. Das Denken und Dichten war bei ihm noch nicht scharf getrennt, was um so weniger der Fall seyn konnte, da die gewöhnliche Form in welcher jenes sich aussprach, die poetische war. In dieser Beziehung entbehrte es allerdings des wissenschaftlichen Charakters; nicht weniger darin, daß es nicht darauf ausging die errungenen Erkenntnisse in einen innern organischen Zu=sammenhang zu bringen und systematisch durchzubilden. Der

eigentliche Begriff der Wissenschaft fehlte in den ältern Zeiten den Hebräern gänzlich, und ging ihnen erst in Alexandrien auf, und zwar durch das Studium der griechischen Philosophie, besonders Platos. Deßwegen konnte der hebräische Weise auch nicht daran denken, sich über die Stellung zu orientiren, welche die Philosophie der Religion gegenüber, und in der Gesammtheit der Wissenschaften einnimmt. Will man die Philosophie nur da gelten lassen, wo das Denken methodisch angeordnet ist und auf wissenschaftlichen, systematischen Zusammenhang ausgeht, so muß man den Hebräern alle Philosophie abstreiten; allein in diesem Fall dürfte man auch die Geschichte der griechischen Philosophie nicht bei den Joniern anfangen: denn man wird es doch nicht läugnen können, daß auch sie bei ihren Speculationen noch nicht nach einer bewußten Methode zu Werke gingen, was sich kaum von den Eleaten behaupten läßt. Unbekannt mit den theoretischen Gesetzen des vernünftigen Geistes ließen auch sie sich in ihren Forschungen mehr von innerem Drange, von einem vernünftigen Instinkte, als von dem klaren Bewußtseyn der Erkenntnißgesetze leiten, und gestatteten nicht selten der Poesie, welche ihnen die Form des Ausdruckes lieh, auch auf das Denken selbst einen bedeutenden Einfluß. Nur darin unterschieden sich von frühem an die Griechen von den Hebräern, daß sie, wenn auch noch unklar, dahinstrebten, die Resultate ihrer Speculation in einen gewissen einheitlichen Zusammenhang zu bringen. Die Idee der Wissenschaft ist eigentlich erst bei den Griechen entstanden und schwebte, wiewohl noch dunkel, schon ihren ältesten Weisen vor. Indessen darf man doch nicht glauben, daß die hebräischen Weisen von dem Bedürfniß die Errungenschaft ihrer Forschung in einen gewissen Zusammenhang zu bringen, gar nichts sollten verspürt haben. Dringt man in den Inhalt der Schriften, die sie uns hinterlassen haben, tiefer ein, so erkennt man daß sie allerdings

darauf ausgingen, die Erkenntnisse und Grundsätze zu welchen sie gelangt waren, mit einander zu verknüpfen und in eine gewisse Einheit zu bringen. Was sie, wenn auch unklar, suchten, war eine höhere, in sich harmonisch zusammenstimmende Lebens-Ansicht. Gerade darum weil sie auf Erscheinungen stießen, die in die Gesammtheit der bei ihnen zur Entwicklung gelangten Lebens-Ansicht durchaus nicht passen wollten, geriethen sie auf sehr beunruhigende Zweifel, welche sie zu neuen, oft resultatlosen, Forschungen veranlaßten.

Wir finden nicht daß die hebräischen Weisen, ungeachtet ihrer der Theokratie und dem National-Cultus abgewandten Gesinnung, mit den Priestern und den Propheten jemals in Conflict gerathen wären. Dieß läßt sich aus dem doppelten Grunde erklären, daß sie erst in einer Zeit auftraten wo in dem Geist des Volks selbst die Anhänglichkeit an die theokratischen Institute und den gesetzlichen Gottesdienst schon sehr abgekühlt war und wo die Priester wenig Gewalt besaßen, und daß sie sich niemals von dem Glauben an den einzigen Gott lossagten, welcher das Wesen der ganzen hebräischen Religion ausmachte, und für welchen die Propheten mit aller ihnen verliehenen Kraft in die Schranken traten. Hieraus begreifen wir auch wie späterhin, als der kostbare Überrest der National-Litteratur gesammelt wurde, die Schriften solcher Weisen neben denen der Propheten und heiligen Dichter unbedenklich in dieser Sammlung Aufnahme fanden, und warum sogar das von skeptischem Geiste so tief durchdrungene Buch des Predigers angeschlossen wurde.

Wenn aus den angeführten Gründen die hebräischen Weisen weder von den Priestern, noch von den Propheten und später von den Schriftgelehrten angefochten wurden, so traten dafür andere Gegner wider sie auf. Bei manchen Israeliten, nämlich, schlug die von diesen Weisen unterhaltene Indifferenz ge-

gen das Gesetz und den National-Cultus in einen wahren Unglauben aus. Kaum hätte man es bei einem von so alten Zeiten her von dem monotheistischen Gottesglauben bis in die Tiefe durchdrungenen Volke erwarten sollen, daß unter ihm Menschen aufstehen würden, welche diesem Glauben öffentlich Hohn sprächen. Diese spotteten nun nicht allein der begeisterten, für die Verehrung des einzigen Gottes so muthig und kraftvoll kämpfenden Propheten, sondern auch der Weisen, insofern auch sie dem Glauben an Gott treu blieben. War bei vielen dieser freche Unglaube ein Produkt der Sittenlosigkeit, so wurde er hinwiederum eine Quelle schwerer sittlicher Verirrungen; er verknüpfte sich mit dem leidenschaftlichen Hang zu sinnlichem Wohlleben, mit Stolz und Übermuth und strafbaren Ungerechtigkeiten. So viel wir aus den Denkmälern der spätern hebräischen Litteratur ersehen, waren es vorzüglich die höhern Stände, die von diesem Unglauben inficirt wurden, und in welchen sich die mit demselben verbundene Sittenverderbniß auf die abstoßendste und verderblichste Weise äußerte (Hos. 7, 5; Jes. 28, 14 ff.; 29, 20; 32, 5 ff.). Nicht blos die weisen Spruchdichter (Spr. 13, 1; 15, 12; 14, 6; 21, 11, 24; 19, 25), sondern auch die Propheten (Jes. angef. St.) und die lyrischen Dichter (Ps. 10; 14 (53); 94, 8 ff.) erhoben gegen diese unglaubigen, sittenlosen Spötter ihre Stimme, und kündigten ihnen schwere Strafgerichte an. Diese Strafgerichte trafen aber am Ende das ganze Volk. Wohl irren wir uns nicht, wenn wir annehmen, daß dieser theoretische und praktische Unglaube zum Verfalle des Volkes und seiner endlichen Auflösung viel beitrug [1].

Obgleich die hebräische Weisheit, nach ihren Anfängen, um mehrere Jahrhunderte höher hinaufsteigt als die Philosophie

[1] S. Ewald, Jahrb. der bibl. Wiss., 1, S. 100 ff.

der Griechen, so durchlief sie doch nicht einen so reichen Cyclus wie diese, wie überhaupt die bunte Mannigfaltigkeit des Lebens, die wir bei den Hellenen antreffen, bei den Hebräern zu keiner Zeit Statt fand. Führen wir die hebräische Philosophie bis zu der Entstehung der Alexandrinischen herab, so lassen sich in der Geschichte derselben, gleichwie in der der gesammten hebräischen Litteratur, zwei große Perioden unterscheiden, die vorexilische und die nachexilische. In der erstern tritt die Philosophie in einem viel höheren Schwung, und mit ungleich größerer Originalität auf als in der letztern. Das eigentliche hebräische Geistesleben war nach dem Exile wie abgeblüht. Gleichwie der nur noch in wenigen Erscheinungen wieder auftauchende Prophetismus hinter der Erhabenheit, die er in früheren Zeiten erreicht hatte, weit zurück blieb, und allein in der Nachahmung der ältern großartigen Vorbilder fortlebte, so tragen auch die aus dieser Periode stammenden philosophischen Schriften das unverkennbare Gepräge großer Abschwächung des Volksgeistes und vielfacher Nachahmung der Geistes-Produkte früherer Zeiten. Es darf uns daher nicht Wunder nehmen, wenn in dieser letztern Periode die hebräische Weisheit sich in denselben Richtungen bewegte, in welche sie bereits in der erstern eingegangen war. In beiden ist sie theils eine praktische, theils eine theoretische. Die erstere geht von der Beobachtung des menschlichen Lebens aus und sucht sich zu allgemeinen Regeln und Principien des Verhaltens zu erheben, Alles anknüpfend an die Idee der Weisheit, die sie aber insofern aus dem praktischen Gebiet in das theoretische überträgt, als sie die menschliche Weisheit mit der göttlichen in Verbindung setzt, und so zu Speculationen über diese letztere veranlaßt wird. Denkmäler der praktischen Weisheitslehre der Hebräer sind, für die vorexilische Periode, die Proverbien, für die nachexilische die Sprüche des Siraciden. In der theoretischen Richtung geht die

hebräische Weisheitslehre von der Skepsis aus. Angeregt wurde diese Skepsis durch gewisse in dem menschlichen Leben hervortretende Erscheinungen die dem Hebräer, auf seinem Standpunkte, mit der göttlichen Weisheit und der in derselben eingeschlossenen Gerechtigkeit, in schroffem Widerspruche zu stehen scheinen mußten. Das ganze wunderbare Buch Hiob bewegt sich um diese Zweifel und ringt nach Auflösung derselben. In dem einzigen Denkmale theoretischer Philosophie, das aus der nacherilischen Periode noch übrig ist, geht die Skepsis bis zu schmerzlicher innerer Zerrissenheit und vollkommener Verzweiflung an allem Zweck und aller Ordnung in dem menschlichen Leben. Einige Psalmen aus verschiedenen Zeitaltern schließen sich an die eine, oder an die andere Richtung an, und werden am passendsten mit den dieselben repräsentirenden Schriften verbunden. Das merkwürdige Buch der Weisheit, theils theoretisch, theils praktisch, bildet den Übergang zu der Alexandrinischen Philosophie, der es, was Inhalt und Geist betrifft, schon großentheils angehört. —

Nach diesen Vorbemerkungen wären wir auf dem Punkt angekommen, wo wir uns mit dem Inhalte der Proverbien näher bekannt zu machen und diesen in seinem Zusammenhange darzustellen hätten. Ehe wir aber hiezu übergehen, tritt uns doch noch die Frage entgegen: Ob wir nicht in dem Alten Testament einige Stücke antreffen, die ebenfalls philosophischer Natur sind, und, was ihren Ursprung betrifft, weit über diejenige Zeit hinausreichen, von welcher wir die ersten Anfänge der hebräischen Weisheitslehre datiren? Man wird leicht errathen daß wir von den beiden Fragmenten der Genesis sprechen, von welchen das erste eine eigentliche Cosmogonie, das andere eine von der Weltschöpfung anhebende Urgeschichte des menschlichen Geschlechts enthält, angelegt besonders zu dem Zwecke das große Problem von der Entstehung des Übels zu anschaulicher

Lösung zu bringen. Eine Untersuchung über die Natur und den Ursprung dieser beiden so unendlich wichtigen Stücke kann hier, wenn die berührte Frage nicht ohne Erledigung, und in unserer Abhandlung eine fühlbare Lücke bleiben soll, unmöglich übergangen werden.

---

## Die cosmogonischen Fragmente der Genesis.

Wenn wir auch denjenigen nicht beistimmen, welche die beiden genannten Fragmente aus dem hohen Alterthum ableiten, sondern die Abfassung derselben einem spätern Zeitalter zuweisen zu müssen glauben, so wollen wir damit doch nicht läugnen, daß die wesentlichen ihnen zum Grunde liegenden Züge sich weit über das mosaische Zeitalter hinaufziehen. Sehr zu vermuthen ist es, daß es sich auf gleiche Weise mit den Cosmogonien verhält, die wir bei einigen andern alten Völkern antreffen; auch sie mögen ihrer Grundlage nach in das höhere Alterthum hinaufreichen, in der Folge aber, während langer mündlicher Fortpflanzung, vielfache Umbildungen erlitten haben, bis sie endlich die Form erlangten in welcher sie aufgezeichnet wurden, und bis auf unsere Zeiten sich erhalten haben. Allerdings möchte es auf den ersten Blick befremden, daß die Menschheit in so früher Zeit schon, wo kaum ihr höheres Bewußtseyn zu einiger Entwicklung gelangt war, sich Fragen sollte zugewandt haben, die gerade unter die allerschwürigsten gehören und bis auf den heutigen Tag noch Gegenstand der mühsamen Forschung der Weisen geblieben sind. Und dennoch wird dieses, wenn wir uns in die Eigenthümlichkeit des Jugendalters der Menschheit vertiefen, als sehr natürlich erscheinen. Wenn nämlich, bei anbrechender Cultur, der Mensch zum vernünftigen Nachdenken

erwacht, liegt er noch, so zu sagen, an den Brüsten der Natur. Aus ihr saugt er sein physisches Leben; in den Kämpfen mit ihr üben und entwickeln sich seine Kräfte; aus ihr quellen ihm seine Genüsse und seine Schmerzen zu; aus ihr schöpft er auch alle Erkenntnisse welche sein geistiges Leben wecken, nähren und bewegen. Wie sollte sich daher nicht frühe schon seine aufmerksame Betrachtung der Natur zuwenden? Langer Zeit bedarf es freilich bis er zu dem Gedanken gelangt, daß die Welt ein großes Ganzes bildet; allein kaum fängt auch dieser Gedanke an in seinem Geiste aufzudämmern, so wird das ihm tief einwohnende Causalitäts-Gesetz ihn zu der Frage hindrängen: Woher denn diese Welt sey, die sein ganzes Seyn beherrscht, und deren wechselnde Erscheinungen Gegenstand bald seiner Bewunderung, bald seines Schreckens sind? Unwillkührlich wird er sich diese Frage im Lichte des in ihm sich entfaltenden Gottesbewußtseyns zu beantworten suchen, entweder indem er die Entstehung der Welt als ein Werk der geheimnißvollen Gottheit betrachtet, oder was dem Geiste des Heidenthums ganz angemessen ist, indem er die Welt aus innerer Bewegung sich entfalten und aus ihrem Schooße, gleichwie die andern Wesen, so auch die Gottheit hervorgehen läßt. Von der unermeßlichen Schwürigkeit dieses cosmogonischen Problems hat der Mensch, in dem Jugendalter der Welt, noch keine Ahnung; indem es vor seinen Geist tritt fühlt er sich unwillkührlich hingezogen, es sich zu lösen, und er thut es ohne das geringste Mißtrauen in seine Kraft, denkend und dichtend, wie ja überhaupt bei dem noch im Dämmerlichte der anfangenden Bildung lebenden Menschen beides nicht getrennt auseinander getreten ist. So entstanden schon im hohen Alterthum Cosmogonien, entsprechend der Bildungsstufe der sie ihrem Ursprunge nach angehören. Ausgegangen von dem religiösen Bewußtseyn, wie es sich meistens schon unter der Herrschaft

einer positiven Religion entwickelt hat, wurden sie, nach mannigfaltigen im Laufe der Zeit erlittenen Umbildungen, hinwiederum in das religiöse Volksbewußtseyn aufgenommen, und traten so nach und nach in den ganzen Complex der dem nationalen Glauben zum Grunde liegenden Begriffe und Lehren ein.

Daß sich mit der Frage nach dem Ursprunge der Welt, früher oder später, noch andere damit zusammenhängende Fragen verknüpften, werden wir sehr natürlich finden. Wie hätte der in cosmogonische Reflexionen sich vertiefende Geist nicht auch über die Entstehung des menschlichen Geschlechts nachdenken sollen? Und es kam jetzt nur auf den Grad der Entwicklung des Bewußtseyns von der eigenthümlichen Würde unseres Geschlechts an, welche Stellung man dem Menschen unter den übrigen lebendigen Wesen der Erde anwies. Bei höherer Entwicklung des religiösen und sittlichen Bewußtseyns konnte es auch nicht fehlen, daß auch die Frage über den Ursprung des physischen und moralischen Übels auftauchte, eine Frage die das Nachdenken so vieler Weisen beschäftigt hat und noch immer unter die schwürigsten Probleme der Religionsphilosophie gehört.

Wie sollen wir nun diese aus dem Dunkel des fernen Alterthums hervortretenden, theils sinnvollen, theils verworrenen und abenteuerlichen Cosmogonien bezeichnen? „Die Lehre von dem Ursprunge der Welt und der Bestimmung des menschlichen Daseyns, schreibt Schulze[1], welche wir bei den cultivirtesten Völkern des Morgenlands antreffen, sind ihrem Inhalt und ihrer Absicht nach auch Philosophie.“ Das sind sie nun allerdings, insofern sich in ihnen das aus tiefem Bedürfniß entspringende, unwillkührliche Ringen und Streben des menschlichen Geistes nach Erforschung der letzten Gründe der Dinge offenbart. Allein nicht unbeachtet darf gelassen werden,

[1] Encycl. der phil. Wissensch., S. 9.

daß diese ersten Versuche kindlicher Speculation nicht allein von der Kraft des Denkens, sondern zugleich von der Einbildungskraft getragen wurden, weßhalb auch überall die Produkte derselben eine geschichtliche Form annahmen. Gebrauchen wir nun den Ausdruck Mythus um jedwede unabsichtlich entstandene, zur Verkörperung einer Idee dienende geschichtliche Erzählung zu bezeichnen, so sind wir vollkommen berechtiget jene alterthümlichen Cosmogonien in die Reihe der Mythen zu versetzen, und zwar der philosophischen, insofern wir voraussetzen, daß sie aus freier geistiger Schöpfungskraft hervorgegangen, keinerlei historische Bestandtheile in sich tragen[1].

Unter die cosmogonischen Versuche des hohen Alterthums gehören auch die beiden Stücke welche das Alte Testament eröffnen. Ausgezeichnet vor allen andern verdienen sie die hohe Bewunderung die ihnen von jeher, selbst von gebildeten Heiden, zu Theil wurde[2]. Es vereinigt sich in ihnen eine Einfachheit und Kindlichkeit der Ansicht, mit einer Feinheit und Tiefe der Empfindung, die in Erstaunen setzen. Übrigens bildet nur das erste Fragment eine eigentliche, abgeschlossene Cosmogonie; das zweite ist viel umfassender und enthält eine Urgeschichte der Welt und Menschheit, zu welcher die, ohnehin unvollständige,

[1] „Entweder die Idee hat sich den geschichtlichen Leib ganz frei, gleichsam aus sich selbst heraus, vermöge inwohnender Schöpferkraft gebaut, oder sie hat historische Elemente vorgefunden, diese sich assimilirt und als ihren Leib nach besonderem Bedürfnisse ausgebildet. Das erste sind philosophische Mythen, aus freier Dichtung, oder vielmehr aus der plastischen Kraft der Idee hervorgegangen, das andere historische Mythen, mehr oder minder an einen gegebenen Stoff gebunden, meist Stamm- und Heldensagen.“ Ullmann, Hist. oder Mythisch. 1830, S. 57.

[2] Bekannt ist die Stelle des Longin, von dem Erhabenen, C. 7: „Der Gesetzgeber der Juden, welcher kein gewöhnlicher Mann war, drückte die Macht der Gottheit, weil er sich von ihr einen würdigen Begriff gebildet hatte, auch also aus, indem er gleich zu Anfang seiner Gesetze schrieb: Es sprach Gott, was? Es werde Licht, und es ward; es werde die Erde, und sie ward.“

Cosmogonie nur die Einleitung bildet. Beide Stücke sind verschiedenen Ursprungs, wie nicht allein aus der Verschiedenheit der in ihnen herrschenden Gottesbezeichnungen[1], sondern bestimmter noch aus der Verschiedenheit des sie belebenden Geistes und aus der Unmöglichkeit hervorgeht die in ihnen enthaltenen cosmogonischen Züge zu vereinigen. Jedes derselben muß daher besonders betrachtet werden. Nach allen den vielfachen und gründlichen Untersuchungen, welche über dieselben sind angestellt worden, wäre es überflüssig wenn man noch erst erweisen wollte, daß sie keine Geschichte enthalten. Bloße Gedichte sind sie aber auch nicht. Es war den Geistern denen sie entsprangen, um mehr zu thun als um Befriedigung eines poetischen Bedürfnisses. Sie wollten in vollem Ernste sich über die Probleme, die sich ihnen aufgedrungen hatten, Rechenschaft ablegen. Zwar gingen sie bei dem Streben nach diesem Zwecke eben so wohl dichtend als denkend zu Werke; allein das Dichten war bei ihnen ein unbewußtes und konnte dem Glauben mit welchem sie die Resultate ihrer geistigen Thätigkeit umfaßten, keinen Abbruch thun[2]. Die Zeit des Ursprungs dieser beiden Fragmente ist bekanntlich auf sehr verschiedene Weise angegeben worden; sie muß für jedes besonders bestimmt werden. Hier mag es genügen vorläufig zu bemerken, daß die Zeit ihrer ersten Entstehung nicht mit der ihrer Fixirung durch schrift-

[1] In der ersten Urkunde Elohim, in der zweiten Jehovah Elohim.

[2] Herder (Ideen zur Gesch. der Menschh., Sämmtl. W. Phil. und Gesch., 4, S. 291) nennt die mosaischen Cosmogonien eine alte Philosophie der Menschengeschichte. Mit Unrecht bemerkt hiezu Gabler (Eichh. Urgesch., 1, S. 44): „Das Ganze scheint mir mehr dichterische Anlage, als Philosophie eines dogmatisirenden Weisen zu verrathen.“ Doch setzt er hinzu: daß er gerne zugebe, daß Dichtung und Philosophie jenes so sinnlichen Zeitalters bei diesen Urkunden sehr gut mit einander bestehen können. Dichter und Weisen waren in der Urwelt und Vorwelt nicht verschieden, so wie bei keinem Volk in seiner Kindheit, am allerwenigsten aber im Orient.

liche Aufzeichnung verwechselt werden darf. Zwischen beiden liegt wohl ein langer Zwischenraum. Wenn es nicht unwahrscheinlich ist, daß sie ihrer Grundlage nach sich hoch in das Alterthum hinaufziehen, so sind auf der andern Seite auch gewichtige Gründe vorhanden, welche uns auffordern ihre schriftliche Abfassung in eine spätere Zeit zu verlegen.

## Erstes Fragment: Genes. 1, 1—2, 4.

Es ist ein unendlich großartiges Schauspiel welches das erste Fragment uns eröffnet. Noch ist nicht die Welt mit aller ihrer Herrlichkeit und den unzählbaren Wesen welche sie schmücken und beleben. Nur Gott ist, der Ewige, Allmächtige und Allweise, und in dem Schooße des unermeßlichen Raumes eine ungeordnete, aufgelöset in mächtigen Wassern fluthende, in grauenvolle Finsterniß eingehüllte Materie. Da beschließt Gott eine Welt zu schaffen, und alsobald schwebet sein Geist über den Gewässern des ursprünglichen Chaos, wie um die in demselben verborgenen Keime des Seyns zu wecken und zu befruchten. Nun läßt sich sein allmächtiges Schöpferwort vernehmen; auf das Gebot desselben entsteht das Licht, erschrocken vor seinem Glanze flieht die Finsterniß zurück; beide scheiden sich von einander, um bis zur Entstehung der himmlischen Lichter, in stetem Wechsel auf und abziehend, den Tag und die Nacht zu bilden. Mit der Entstehung des Lichtes ist nun die unermeßliche Weltscene erhellt; wir können erschauen was ferner geschieht. Auf den zweiten Ruf des Schöpferwortes Gottes theilt sich das Gewässer; ein Theil derselben zieht sich in die Höhe, ein anderer Theil bleibt in der Tiefe; zwischen beiden wölbt sich eine Veste, es ist die des Himmels. Nun sinkt das Licht hinab, die Finsterniß steigt empor; es wird Nacht, der zweite Schöpfungstag ist vollendet. — Noch wogen in der Tiefe die Gewässer, die

Elemente des Seyns in sich enthaltend, ungeordnet hin und her: da befiehlt ihnen Gott am dritten Tage sich zu sammeln an einem Ort. So entsteht das Meer. Indem das Wasser sich zusammenzieht scheidet sich die Erde von ihm aus, aus welcher nun das mächtige Schöpferwort Gottes augenblicklich die ganze Herrlichkeit des Pflanzenreiches hervorsprossen läßt. Hiemit geht der dritte Schöpfungstag zu Ende. Den vierten benutzt Gott um des Himmels Veste auszuschmücken mit großen und kleinen Lichtern; die Sonne, der Mond, und die zahllosen Sterne erglänzen auf seinen Ruf an derselben und beherrschen von nun an den Tag und die Nacht, indem sie zu gleicher Zeit den Wechsel der Zeiten bezeichnen. Die Schöpfung der lebendigen Bewohner des Wassers und der Lüfte ist das Werk des fünften Tages. Der sechste sieht das Gewürm und die vierfüßigen Thiere aus dem Schooß der Erde entstehen. Der Erschaffung dieser Thiere folgt am nämlichen Tage die des ersten Menschenpaares. Diese wird feierlich durch ein Selbstgespräch Gottes eingeleitet: „Lasset uns Menschen machen nach unserm Bild und Gleichniß, die da herrschen über alle lebendigen Wesen der Welt[1];" und eben so feierlich wird die Erschaffung der Menschen beschlossen dadurch, daß Gott sie segnet und sie zu Herrschern über die sichtbare Natur einsetzt. Noch einmal wirft der Ewige einen Blick auf das nun vollendete Werk zurück, und freut sich der Vollkommenheit desselben, wie er sich der Vollkommenheit der einzelnen Theile gefreut hatte; nun ruht er von

[1] Zur Annahme daß der alte Dichter-Weise bei den Worten: Lasset uns Menschen machen, an einen Göttersenat gedacht habe, oder doch an eine geheime Conferenz der schaffenden Gottheit mit den schon existirenden hohen Geistern, als den geheimen Räthen und Staatsministern derselben (Gabler, in Eichh. Urg., 1, S. 218), scheint uns auch nicht der mindeste Grund vorhanden zu seyn. Von einem Antheil höherer Geister an dem Schöpfungswerke ist in dieser Cosmogonie nicht die entfernteste Spur. Auf Gott allein wird das ganze Werk zurückgeführt.

allen seinen Werken, und heiligt den siebenten Tag zu einem allgemeinen Ruhetag auf Erden.

Wir haben in dieser Darstellung des sechstägigen Schöpfungswerkes darauf hingewiesen, daß nach unserer festen Überzeugung hier von einer Schöpfung im absoluten Sinn nicht die Rede ist. Die ersten Worte beziehen sich nicht, wie Viele gemeint haben, auf die Entstehung der Materie, denn es wird ja in derselben schon auf Himmel und Erde hingewiesen. Sie sind daher nur Überschrift, oder vielmehr Ausdruck des Gesammt-Inhalts des ganzen Stückes. Die eigentliche Schöpfung beginnt erst mit dem dritten Verse nach Einführung des auf dem wüsten Chaos schwebenden Geistes Gottes[1]. Der Verfasser dieses Mythus setzt also neben Gott eine präeristirende Materie voraus, welche die Keime des Seyns in sich trug, deren Entfaltung aber erst die befruchtende Wirkung des göttlichen Geistes und den allmächtigen Schöpfer-Ruf Gottes erwartete. Hierin stimmt diese Cosmogonie mit sämmtlichen Cosmogonien des Alterthums überein[2]. Der Geist der jugendlichen Menschheit begriff nicht wie eine so große und reiche Welt aus Nichts hätte entstehen sollen, und setzte also überall, bei der Schöpfung, einen präeristirenden Ur-

[1] Auf eine hier vorgetragene Schöpfung aus Nichts haben viele Theologen gedrungen; so, unter andern, auch Umbreit (Stud. und Krit. 1847, 3, S. 707 ff.). Wir müssen bekennen, daß wir ihre Meinung nicht theilen können. Weder in dem בָּרָא, noch in dem בְּרֵאשִׁית liegt dieser Begriff eingeschlossen. Auf letzteres Wort legt Umbreit den Haupt-Nachdruck. Allerdings nun ist hier von einem Anfang die Rede, allein von einem Anfang Himmels und der Erde, des κοσμος, der Welt, insofern sie Vertheilung ihrer Bestandtheile und Kräfte, Ordnung und organische Verknüpfung voraussetzt. Damit wird ein ungeordneter Urstoff keineswegs ausgeschlossen.

[2] S. Hesiod Theog., 115 ff. Manu Gesetze, 1, 5 ff. Sanchuniathon bei Euseb. præp. evang., 1, 10. Ovid. Metamorph., 1. S. Ewald, Jahrb. der bibl. Wissensch., 1, S. 82. Vergl. Gabler, in Eichh. Urgesch., 1, 185 ff.

stoff voraus. Würde man freilich dem Hebräer die Frage vorgelegt haben: Woher denn dieser Weltstoff gekommen sey? so würde er zuverlässig geantwortet haben: Von Gott. Denn wie kindlich auch sein Gottesbegriff seyn mochte, so umschloß derselbe doch die Idee der Absolutheit, weßhalb sich der Hebräer keine von Gott vollkommen unabhängige Existenz zu denken vermochte.

Das ganze Fragment ist, wie öfters bemerkt wurde, nach einem bestimmten Plane angelegt. Es zerfällt in drei Akte, wovon der erste die Schöpfung der leblosen, der zweite die der lebendigen Natur, die dritte die Ruhe Gottes nach vollbrachtem Werke enthält. Die erste Abtheilung schildert die Schöpfung des Lichts, die Scheidung der ursprünglichen Gewässer, die Bildung des Meeres und der Erde, und die Ausschmückung der letztern durch die Pflanzenwelt; sie umfaßt also eigentlich vier Schöpfungswerke, die aber in drei Tage eingeordnet werden. Die zweite Abtheilung hebt an mit der Schöpfung der himmlischen Gestirne. Diese bilden folglich hier den Übergang von der leblosen zu der lebendigen Natur. Der alterthümlichen Denkungsweise erschien die unaufhörliche und streng geordnete Bewegung der Gestirne als ein Anzeichen von Leben; auch der hebräische Geist neigte sich dahin in denselben höhere Wesen, Söhne Gottes zu erblicken, ohne daß jedoch diese Ansicht jemals zu fester Durchbildung gelangt wäre (S. Hiob. 15, 15; 25, 5; 38, 7)[1]. Auf die Schöpfung der Gestirne folgt in dieser Abtheilung die der Bewohner des Meeres und der Luft, die Schöpfung der Landthiere, und endlich die des Menschen, abermals vier Schöpfungswerke, die aber wiederum in drei Tage eingeordnet werden. Geht man von den in beiden Abtheilungen zusammengefaßten Tagewerken aus, so findet man daß jede aus drei

[1] V. Cöln bibl. Theol., 1, S. 188.

Gliedern zusammengesetzt ist, die sich gegenseitig entsprechen. Der Scheidung des Lichts von der Finsterniß entspricht die Erschaffung der Sonne, des Mondes und der Sterne; der Scheidung der Gewässer und der Bildung der himmlischen Veste entspricht die Schöpfung der Wasserthiere und der Vögel; der Bildung des Meeres und der Erde und der Ausschmückung der letztern mit dem Reiche der Vegetabilien entspricht die Schöpfung der Landthiere und des Menschen. Diese Anordnung gibt der ganzen Darstellung etwas sehr Anschauliches, so zu sagen Plastisches. Man glaubt dem großen Schöpfungs-Drama beizuwohnen und zu schauen wie es in seinen verschiedenen Akten verlauft. Allein daß diese Anordnung nicht blos dem dichterischen Zwecke dienen soll geht mit vollkommener Evidenz aus den vier ersten Versen des zweiten Capitels hervor. Der Dichter-Weise will den hebräischen Wochencyclus und den Sabbat, sie an die Erschaffung der Welt anknüpfend, erklären und heiligen. Deßwegen vertheilt er das achtfache Schöpfungswerk auf sechs Tage, auf welche er die göttliche Ruhe folgen läßt. Dem gleichen Zweck scheint die siebenmal wiederkehrende Bemerkung, daß Gott, was er geschaffen als gut erfunden habe, dienen zu sollen[1]. Dieser Zweck ist aber auch zuverlässig der einzige den der Verfasser bei der Eintheilung des ganzen Schöpfungs-Processes in sieben Tagewerke vor Augen hatte. Von der in neuern Zeiten so beliebten Beziehung derselben auf successive große Erdrevolutionen konnte seinem Geist auch nicht die leiseste Ahnung vorschweben[2].

[1] Ewald ist der Meinung, daß die uralte Darstellung der acht Schöpfungswerke erst in viel spätern Zeiten in Beziehung auf den Wochencyclus und Sabbat gesetzt und nach diesem Zwecke bedeutend umgearbeitet worden sey. S. dessen interessante Abhandlung über die Schöpfungsgesch., 1 Mos. 1, in den Jahrb. für bibl. Wissenschaft, 1, S. 77 ff.

[2] Schon Gabler bemerkt (zu Eichh. Urgesch., 1, S. 135): Die gelehrten und tiefsinnigen Forschungen eines Bergmann, de Luc, und Silber-

Hiernach lassen sich die Momente aus welchen sich dieser herrliche Schöpfungs-mythus entfaltet hat, leicht angeben. Es war zunächst der alt-hebräische Gottesbegriff, aufgefaßt in seiner ganzen ursprünglichen Kindlichkeit, aber auch in seiner ursprünglichen Erhabenheit. Gott schwebt dem Urheber dieses Stückes vor als der Ewige, der da war ehe die Berge geworden und die Erde und die Welt geschaffen waren (Ps. 90), der unendlich Mächtige, der da spricht und es geschieht, und gebeut, und es stehet da (Ps. 33, 9), der unendlich Weise, dessen Werke alle groß und herrlich geordnet sind. (Ps. 104, 24.) Gerade wegen der kindlichen Naivität in welcher er sich Gott vorstellt, nimmt er nicht den mindesten Anstand sich zu denken, daß Gott wie ein menschlicher Werkmeister verfährt, sich zu Allem Zeit nimmt, seine Schöpfung Stückweise entstehen läßt, nach jedem Tage des Gewordenen sich freut, und am Ende ruht von aller seiner Arbeit. Eben so wenig trägt er Bedenken sich vorzustellen, daß Gott vor der Erschaffung des Herrschers der sichtbaren Natur, nämlich des Menschen, mit sich selbst zu Rathe geht, und damit anfängt die Idee desselben in sich selbst, und zwar nach Analogie seines eigenen Wesens, zu entwickeln.

Was diesem Mythus ferner zum Grunde liegt ist die hebräische Weltanschauung, wie sie sich, von uralten Zeiten her, in dem Geist dieses Volksstammes entfaltet hatte und, dem Wesentlichen nach, bis in die späteren Perioden forterbte. Die Welt besteht aus Himmel und Erde; diese, der ungleich wichtigere Theil,

schlag, über Geogonie, sind uns als physicalische Speculationen alle recht sehr schätzbar, um unsere philosophischen Begriffe über successive Bildung der Erde aufzuhellen; aber nur brauche man sie nicht als Commentar über Mosis Cosmogonie! Hiemit stimmt Umbreit überein (Stud. und Krit. 1847, 3, S. 717): Die hier und da geäußerte Meinung, daß יוֹם in unserm Capitel als Schöpfungs-Epoche genommen werden könne, wird an der einfachen Bemerkung zu Schanden, daß Gott am siebenten יוֹם, also an einem eigentlichen Tag, geruhet habe.

ist eine Fläche, theils Wasser, theils trockenes Land. Über ihr wölbt sich der Himmel, ein festes Gewölbe, geschmückt mit großen und kleinen Lichtern zur Unterscheidung der Zeiten. Oberhalb derselben sind die Vorräthe des Wassers, sich zu gewissen Zeiten als Regen, Schnee oder Hagel über die Erde ergießend. Von der Kindlichkeit dieser Weltanschauung zeugt es, daß der Verfasser dieses Fragmentes unbedenklich das Licht vor der Sonne erschaffen werden läßt. Zwar hat man in diesem Zuge gerade etwas ungemein Tiefes zu finden geglaubt, insofern ja das Licht nicht ausschließend an die Sonne geknüpft, sondern ein eigenes, von dem dunkeln Sonnenkörper ganz verschiedenes, durch das ganze All der Dinge zerstreutes Element sey [1]. Dagegen läßt sich aber bemerken, daß nicht von dem Licht im Allgemeinen die Rede ist, von welchem wohl der Verfasser dieses Mythus keine Ahnung hatte, sondern von dem den Tag erhellenden Lichte, welches allerdings an die Sonne geknüpft ist und von ihr ausfließt [2]. Die gleiche Kindlichkeit äußert sich darin, daß er mit keiner Sylbe der erwärmenden Kraft des Sonnenlichtes Erwähnung thut, und ehe noch die Sonne am Himmel glänzt, bereits die Vegetabilien die Erde schmücken läßt.

In hohem Grade merkwürdig ist ein drittes diesem Mythus zum Grunde liegendes Moment, nämlich das tiefe Bewußtseyn von der natürlichen Würde des Menschen, beruhend auf seiner Gottähnlichkeit und seiner Bestimmung zur Herrschaft über die ganze sichtbare Natur. Daß dieses Bewußtseyn ächt hebräisch ist beweisen andere Stellen des Alten Testaments in welchen es

[1] Herder, Ideen zur Gesch. der Mensch., 2ter Theil, 10tes Buch; Tholuck, Vermischte Schriften, 2, S. 173 ff.

[2] Weniger auffallend wäre allerdings dieser Zug, wenn, nach Ewalds Meinung, die ganze Vertheilung des Schöpfungs-Werkes in sieben Tage, erst in spätern Zeiten in diese uralte Schöpfungs-Schilderung wäre eingetragen worden.

sich abermals ausspricht, wie Genes. 5, 1; 9, 2. 6; Ps. 8; 115, 16. Indessen dürfen wir wohl voraussetzen, daß sich dasselbe nicht schon in dem hohen Alterthum, sondern erst zu einer Zeit entwickelte wo die Bildung der Hebräer bereits weiter vorangeschritten war, und daß es auch nur höherstehende Geister waren, welche zu demselben gelangten.

Auf ein viertes dieser Cosmogonie zum Grunde liegendes Moment ist oben schon hingewiesen worden: Es ist die hohe Achtung vor der Heiligkeit des Sabbaths, welche sogar, wie bemerkt wurde, auf die ganze Anordnung derselben bestimmend eingewirkt hat.

Ist es nun gewiß daß die Grund-Anschauungen und Gefühle aus welchen sich dieses Fragment entwickelt hat, durchaus hebräisch sind, so müssen wir es auch seinem ganzen Inhalte nach für ein Erzeugniß des hebräischen Geistes halten. Entschieden müssen wir uns daher gegen alle Ableitungen desselben aus Traditionen fremder Völker erklären. Es findet sich, unserer innigsten Überzeugung nach, von solchem Einflusse ausländischer Sagen auch nicht eine Spur in ihm [1]. Vergleichen wir es mit den Cosmogonien anderer Nationen des Alterthums, so erkennen wir wohl einige gemeinschaftliche Züge, die sich aber leicht, ohne alle Voraussetzung eines geschichtlichen Zusammenhangs, aus der gemeinsamen Gesetzmäßigkeit des menschlichen Geistes erklären lassen. Dagegen wird eine unbefangene Vergleichung gewiß zugleich zwischen unserm Schöpfungsmythus und jenen andern cosmogonischen Mythen des Alterthums eine sehr große Verschiedenheit des in ihnen herrschenden Gei-

[1] „Wir wollen immerhin zugeben, unser Erzähler habe aus einer vorgefundenen Quelle geschöpft, so floß ihm diese doch nicht in der Fremde, sondern in der ursprünglichen Heimath seines nationalen Bewußtseyns von dem unbedingten Gott, von dem Schöpfer in dem unbeschränktesten Begriffe der Freiheit" (Umbreit, Stud. und Krit. 1847, 3tes Heft, S. 706).

stes erkennen. Übrigens, welches sollte denn die Cosmogonie seyn von welcher die der Genesis abhängig wäre? Die der Indier? Allein welcher historische Zusammenhang fand denn jemals zwischen dem hebräischen Volke und Indien statt? Außerdem treffen wir bei den Indiern mehrfache Cosmogonien an, die unter sich sehr verschieden, sich durch ihre Abenteuerlichkeit noch weit mehr von der an der Spitze des Alten Testaments stehenden unterscheiden[1]. Sollte es die des Sanchoniathon seyn[2]? Aber auch diese ist doch im Ganzen sehr verschieden, abgesehen davon, daß sich gegen die Authentie derselben sehr starke Gründe erheben lassen. Oder wäre es die der Ägyptier? Wir kennen eigentlich nur die von Diodorus Siculus angeführte[3], welche aber wiederum der unsrigen nur in wenigen Zügen entspricht, und zudem auf die ganze ägyptische Mythologie so wenig Bezug nimmt, daß an deren Ächtheit mit Recht gezweifelt werden kann. Oder soll es endlich die persische seyn[4]? Eingestanden muß nun werden, daß diese mit der des ersten Capitels der Genesis viel Ähnlichkeit hat; allein sie findet sich in dem Bundehesch, dem jüngsten Buch des Zend-Avesta, welches einer Zeit angehört, wo jene Cosmogonie schon längst existirte, und welches zudem wegen der in ihm enthaltenen mannigfaltigen Spuren ausländischer Tradition viel eher vermuthen läßt, daß es seine Cosmogonie von den Hebräern entlehnt habe, als daß die der Genesis aus persischer Quelle geflossen sey[5].

1 Creutzer Symb., 1, S. 595.

2 Nach der Übers. Philo's von Byblus bei Euseb. præp. evang., 1, c. 10. S. Grotius de verit. relig. chr. L. 1, § 16.

3 Biblioth. L. 1, c. 13. „Eine spätere Schöpfungsmythe in sieben Cyclen bei Hermes Trismegistos ist aus jüdischen oder persischen Quellen geflossen.“ Bohlen, die Genesis, S. 3.

4 Zend-Avesta von Kleucker, 3, S. 59 ff. 1, S. 19 ff.

5 S. Bohlen, Genes., S. 1 ff.: „Wir haben solcher cosmogonischen Probleme bei allen Nationen des Alterthums zu gewärtigen, und finden sie

Gerade die Momente aus welchen der erste Schöpfungs-Mythus der Genesis hervorgegangen ist, können uns bei der Bestimmung der Zeit seiner Entstehung, insoweit sich diese noch ermitteln läßt, zum Leitfaden dienen. Nehmen wir ihn in der Form, in welcher er vorliegt, so können wir ihn unmöglich aus dem vormosaischen Zeitalter ableiten, weil die Einführung des wahrscheinlich aus Ägypten entlehnten Wochen-Cyclus und die Institution des Sabbaths mit allem Rechte Mose zugeschrieben werden [1]. Auch dürfte schwerlich das in diesem Stücke sich so deutlich aussprechende Bewußtseyn der menschlichen Würde schon auf die patriarchalische Periode zurückzuführen seyn. Eher könnte man vermuthen, daß diese Schrift dem mosaischen Zeitalter angehört. Zu Gunsten dieser Meinung könnte angeführt werden, daß in dem Exodus (20, 9—11) Moses selbst sich zur Rechtfertigung und Einschärfung des Sabbath-Gebotes auf die Ruhe Gottes am siebenten Wochentage bezieht; und man wird auf jeden Fall nichts Unwahrscheinliches darin finden, daß der erhabene Gesetzgeber durch diesen Grund seinem noch neuen Institute Achtung und Aufnahme bei seinem Volke habe verschaffen wollen; obwohl auf der andern Seite jener Stelle des Exodus kein allzugroßes Gewicht beizulegen ist, weil bekanntermaßen dieses Buch eben so wenig als die Genesis und die übri-

besonders in der reichen und metaphysischen Speculationen ganz besonders ergebenen Litteratur des sinnigen Indervolkes in so mannigfaltigen Abstufungen, von der höchsten Erhabenheit, welche der menschliche Geist erreichen kann, bis zu den wildesten Auswüchsen einer ungeregelten Phantasie herab; so daß hier die verschiedenartigsten Ansichten einen willkommenen Vergleichungspunkt darbieten würden, wenn es nicht fast Verrath gegen eine jede freie Dichtung wäre, sie mit ähnlichen Produkten der Phantasie zusammenstellen zu wollen, um ihre etwaigen Mängel oder Vorzüge, ihre Originalität oder Ableitung davon zu erproben.

[1] S. Eichhorn, Urgesch., 1, 249 ff. Gabler ebend., S. 58 ff. Winer bibl. Real. Wört., Art. Sabbath.

gen Bücher des Pantateuch in ihrer gegenwärtigen Gestalt von Mose herrühren. Alles indessen was aus jener Stelle des Exo-dus, wenn wir sie auch wirklich auf Moses zurückführen woll-ten, gefolgert werden könnte, würde sich darauf beschränken, daß zur Zeit des israelitischen Gesetzgebers die Tradition von einer successiven Weltschöpfung in sieben Tagen sich schon bei seinem Volke entwickelt hatte. Nun aber würde erst die Frage ent-stehen: Ob wir die erste Cosmogonie der Genesis, in ihrer gegen-wärtigen Form, von Mose, oder einem seiner Zeitgenossen ab-leiten dürfen? Und hierauf müßten wir eine entschieden negative Antwort geben. Der große Gesetzgeber hatte in seinem so un-endlich bewegten Leben nicht wohl die erforderliche Muße um sich mit Speculationen über die Entstehung der Welt und der Abfassung von Cosmogonien zu befassen. Noch weniger dürften wir der Vermuthung Raum geben, daß einer seiner Zeitge-nossen Verfasser des in Frage stehenden Schöpfungs-Mythus gewesen. Zu tief stand damals noch das israelitische Volk und war in zu harte Kämpfe verflochten, als daß ein von so feinem Gefühl zeugendes und durch die höchste Erhabenheit der Sprache ausgezeichnetes Stück aus dem es bewegenden Geist hätte her-vorgehen können. Nicht geeigneter war die stürmische Periode der Richter und Sauls, um ein solches Werk zu erzeugen. Finden wir aber bis zu David kein Zeitalter in welches wir die Entstehung dieser Schöpfungserzählung verlegen könnten, so dürfen wir dieselbe auch nicht in eine viel spätere Zeit ver-legen. Seit Salomo verlor sich die Kindlichkeit und Naivität der Auffassungs- und Darstellungsweise, welche dieselbe so auffallend charakterisirt. Die Cosmogonien des nach-Salomoni-schen Zeitalters tragen schon ein ganz anderes Gepräge als jene, und gehen auch von einer entwickeltern Weltanschauung aus. Wir werden somit auf die Davidische Periode hingewiesen, welche uns auch wirklich, nach ihrer ganzen Eigenthümlichkeit,

die geeigneteste scheint uns die Entstehung dieses Stückes zu erklären. Die Bildung war damals weit genug vorangeschritten um in eminenten Geistern das Bedürfniß des Nachdenkens über den Ursprung der Welt zu erwecken; noch aber hatte sie die Naivität der Denkungs- und Dichtungs-Weise nicht aufgehoben, und den Geist noch nicht in das Gebiet ruhiger Reflexion gezogen. Die Reorganisation des Cultus die dieser König durchführte, und welche, wie wohl zu vermuthen ist, auch ein strenges Halten auf die Heiligung des Sabbaths mit sich führte, konnte leicht Veranlassung geben das Nachdenken dem göttlichen Ursprung des wöchentlichen Ruhetages zuzuwenden. Bedürfte es noch eines fernern Grundes, um die Hypothese, daß die Entstehung unsers Schöpfungsmythus in die Davidische Periode fällt zu bestätigen, so fänden wir einen solchen in dem achten Psalm, welcher diesem Könige zugeschrieben wird, jedenfalls seiner Zeit angehört, und in welchem, wenn wir von der Achtung des Sabbaths absehen, alle die verschiedenen Momente, welche jenem zum Grunde liegen, wiederhervortreten, namentlich das merkwürdige Bewußtseyn von der natürlichen Erhabenheit des Menschen über die ganze sichtbare Schöpfung. — Indem wir nun aber die uns beschäftigende Cosmogonie aus dem Davidischen Zeitalter stammen lassen, sind wir keinesweges gemeint in Abrede zu stellen, daß einige der wesentlichsten Züge in derselben schon in eine viel höhere Zeit hinaufreichen. Nicht unmöglich wäre es, daß schon in der patriarchalischen Periode das Nachdenken ausgezeichneter Geister sich mit der Frage um die Entstehung der Welt beschäftigt habe. Lag doch in dem ursprünglichen Gottesbegriff der Hebräer ein cosmogonisches Element, indem derselbe den Gedanken in sich schloß, daß Alles was da ist von Gott absolut gesetzt sey. Leicht mochte sich daher frühe schon eine unbestimmte Tradition von einer successiven Weltschöpfung durch Gott entwickeln, die sich weiter fortpflanzend und auf mannig-

faltige Weise ausgebildet die Wurzel der verschiedenen Cosmogonien wurde, die wir in den alttestamentlichen Schriften antreffen [1].

## Zweites Fragment: Genesis 2, 4 — 3, 24.

Das zweite Fragment der Genesis zerfällt, seinem umfassenden Inhalte nach, in mehrere Abtheilungen, die aber in einander eingreifen, und unter sich ein Ganzes bilden. Es gibt uns eine Cosmogonie, eine Schilderung des goldenen Zeitalters, und einen Bericht über den Verlust desselben.

### 1) Cosmogonie.

Eine Cosmogonie kündigt diese Urkunde in dem 4ten V. des 2ten Cap. an; allein man ist überrascht in den folgenden Versen keine solche zu finden. Von der Schöpfung des Himmels ist darin eben so wenig die Rede als von der Schöpfung der Erde. Wir finden im 5ten V. die Erde schon bestehend, allein noch öde und leer. Was nun folgt ist eine Schilderung der Ausstattung und Belebung der Erde durch die vegetabilische und animalische Natur, und die Menschheit. Nicht verwerflich scheint demnach die Meinung, daß der Verfasser der Genesis, oder vielmehr der Sammler der sie bildenden Stücke, das was dieses Fragment ursprünglich von der eigentlichen Weltschöpfung enthielt, ausgelassen habe, aus dem Grunde, weil die erste Urkunde sich schon mit genügender Ausführlichkeit darüber verbreitete, hingegen das was sie über die Entstehung des Pflanzen-

[1] „Durch wie viele Gestaltungen und Wandlungen ist diese Schöpfungsgeschichte (des Buchs der Ursprünge) gegangen, bis sie endlich die Gestalt empfing in der sie durch die Bibel verewigt wurde! In welche Urzeiten, lange vor Mose, steigt die älteste Gestalt hinauf die wir in ihr wiederfinden können! Und wie sicher läßt sich in ihr, trotz aller spätern Bekleidungen, das Gerippe ihrer Urgestalt entdecken!“ Ewald, ang. Abh.

und Thierreichs und des menschlichen Geschlechtes darbot, beibehalten habe, als weitere Ausführung und genauere Bestimmung des in jener darüber Enthaltenen [1].

Von ächt orientalischer Ansicht ausgehend, findet der Urheber dieses Stückes den Grund der öden Gestalt der Erde darin, daß es noch nicht geregnet hatte. Er läßt daher einen Dunst aufsteigen von der Erde und denselben als Regen wieder herabfallen, um das trockne Erdreich zu tränken und die in ihm schlummernden Keime der Pflanzenwelt zur Entwicklung zu bringen.

Schnell eilt er nun zur Erschaffung des Menschen, die er sehr plastisch darstellt. Bei der Schilderung derselben leitet ihn der dunkle Gedanke eines doppelten in der Natur des Menschen sich vereinigenden Elementes, nämlich des materiellen Leibes und des denselben belebenden Princips; deßwegen läßt er Gott den Menschen aus dem Staube der Erde bilden und ihm sodann den belebenden Odem einhauchen.

Die Thiere läßt er erst später von Gott geschaffen werden,

[1] Diese Meinung wurde vorgetragen von Pott (de consilio Mosis in transscribendo documento eo, quod Genes. II et III, ante oculos habuisse videtur, Helmst. 1789) und Heinrichs (Commentatio de antiquo illo documento, quod secundo Geneseos capite extat, Gœtt. 1790). S. Gabler, zu Eichh. Urgesch., 2ter Th., 1ster Band, S. 18; Rosenmüller Schol. ad Gen., 2, 4. Dieser letztere Gelehrte ist anderer Meinung, zu deren Begründung er aber den Ausdruck: Himmel und Erde, symbolisch als die Erde allein bezeichnend verstehen muß, was sich nicht rechtfertigen läßt. Mit Recht aber erklärt er sich gegen diejenigen welche behaupteten, daß die Worte des 4ten V. nicht zu dem Folgenden, sondern zu dem Vorhergehenden gehörten, zu welchem sie gleichsam den Schlußsatz bildeten. Denn überall wo ähnliche Formeln vorkommen, gehen sie auf das Nachfolgende (z. B. 5, 1; 6, 9 ff.). Auch Ewald, in seiner geistreichen Abhandlung über die zweite Schöpfungs-Erzählung (Jahrb. für bibl. Wiss. 1849, 2tes Jahrb., S. 163 ff.), ist der oben angeführten Meinung, daß aus der ursprünglichen Erzählung ein Stück, in welchem das Ende des Chaos und die Schöpfung der Himmelskörper geschildert war, ausgefallen sey.

um dem Menschen zur Gesellschaft zu dienen. Sie werden gebildet aus der Erde; von einem ihnen eingehauchten Gottes-Odem ist nicht die Rede[1]. Das in diesem Zuge hervortretende Bewußtseyn des Verfassers von der Erhabenheit des Menschen über das ganze Thierreich äußert sich auch darin, daß er den Thieren von dem Menschen ihren Namen ertheilt werden läßt.

Wie seltsam auch die Entstehung des Weibes geschildert werden möge, der Darstellung derselben liegt eine große Innigkeit und Zartheit des Gefühls zum Grunde. Die Thiere waren geschaffen worden damit der Mensch nicht allein sey; aber sie befriedigen den Menschen nicht; er findet unter denselben keines das ihm zur Gesellschaft dienen könnte. Da schafft ihm der Ewige, während eines tiefen Schlafes, aus seinem eigenen Leibe, ein Wesen das er bei seinem Erwachen als gleicher Natur mit ihm erkennt und zu dem er sich durch eine unwiderstehliche Gewalt hingezogen fühlt. Die gegenseitige Sympathie beider Geschlechter soll hier ihre Erklärung finden.

Es befremdet daß der Sammler der Genesis durch seine Absicht die Cosmogonie der ersten Urkunde durch die in der zweiten enthaltenen cosmogonischen Züge zu vervollständigen, nicht dahin geführt wurde, beide auch mit einander zu vereinbaren. Es finden sich nämlich zwischen beiden auffallende Widersprüche. Diese sind so oft hervorgehoben worden, und dringen sich auch bei der ersten Vergleichung beider Stücke so unabweislich auf, daß es unnöthig wäre sie hier genauer anzugeben. Sie bestätigen, was schon aus der Verschiedenheit der in diesen beiden

[1] Dieses Übergehen der Belebtwerdung der thierischen Schöpfung durch den Odem, oder den Geist Gottes, befremdet hier: Denn der Hebraismus nahm keinen Anstand auch das thierische Leben von dem Geist Gottes abzuleiten. Wenn das Schweigen des Verfassers über diesen Punkt nicht unabsichtlich war, so kann der Grund davon nur darin gesucht werden, daß er den Menschen über die thierische Schöpfung erheben wollte.

Urkunden gebräuchlichen Gottesbezeichnungen, und des in ihnen herrschenden Geistes hervorgeht, daß nämlich die zweite ein ganz eigenes, von der ersten unabhängig entstandenes Stück bildet, und aller Wahrscheinlichkeit nach auch aus einer ganz andern Zeit stammt als diese[1].

### 2) Das goldene Zeitalter.

Die Idee eines goldenen Zeitalters liegt tief in dem menschlichen Geiste. Sie entwickelt sich auf naturgemäße Weise aus den freundlichen Erinnerungen der harmlosen Kindheit und Jugend. Vermöge einer unabweislichen Täuschung kommt es dem von der Last der Jahre gebeugten Menschen vor, daß zur Zeit seines aufblühenden Alters Alles besser gewesen sey als jetzt. Ähnliches hat er von seinen Eltern vernommen; und so bildet sich nach und nach die Vorstellung von einer progressiven Verschlimmerung der Menschen und der menschlichen Zustände, und einer rückwärts liegenden glücklichen Zeit, wo die Menschen besser und die sie jetzt drückenden Übel noch nicht vorhanden waren. Wann hätte aber der Mensch eines vollkommenern Wohlseyns genießen sollen, als damals, wo er eben aus der Hand des Schöpfers hervorgetreten war, wo er von der Sünde noch nichts wußte und eine kindliche Unwissenheit die Schützerin seiner Unschuld und harmlosen Zufriedenheit war? — Wir bedürfen keiner historischen Tradition um uns das Vorhandenseyn der Vorstellung von einem verschwundenen goldenen Zeitalter bei den meisten Völkern des Alterthums zu erklären; die psychologische Erklärung reicht hier vollkommen aus.

Auch dem Verfasser der zweiten Urkunde der Genesis schwebt das Bild eines goldenen Zeitalters in der Kindheits-Zeit der Menschen vor. Seine Schilderung von demselben bietet unge-

[1] Über die Unvereinbarkeit der beiden Urschriften, s. unter andern: Bohlen Genes. 20 ff.

mein merkwürdige Züge dar. Gott selbst, so berichtet er, pflanzte einen Lustgarten, den er den ersten Menschen zum Wohnort anwies, und dessen Erzeugnisse zur Befriedigung aller ihrer Bedürfnisse ausreichten. Da nun in dem ganzen Umkreis der Länder, welche dem hebräischen Weisen bekannt waren, von einem solchen Wundergarten nirgends eine Spur anzutreffen war, so verlegte er ihn in eine Gegend, wo seine geographischen Kenntnisse sich im Nebel verloren, und zwar, weil gegen Westen das Meer ihm so nahe lag, gegen Morgen, wohin auch ausländische Sagen, die auf seine Vorstellungen wohl nicht ohne Einfluß blieben, die Wiege der Menschheit verlegten. Gegen diese Himmelsgegend hin reichte nun die ihm zugekommene geographische Sage bis zum Euphrat und Tigris (Hiddekel). Unbestimmte Gerüchte waren ihm von zwei andern dort fließenden Strömen zu Ohren gekommen, dem Pischon (vielleicht Phasis) und dem Gihon (vielleicht Oxus). Auch hatte er etwas vernommen von einem Goldlande Hevila (eigentlich Chavilah, vielleicht Colchis), durchströmt von dem erstern der zuletzt genannten Ströme[1], in welchem auch kostbare Steine und edles Rauchwerk[2] zu finden seyen. Alle diese Elemente verschmelzen

[1] Die hier angeführten geographischen Bestimmungen folgen der Erklärung über das Paradies, die Hartmann (Aufklärungen über Asien, 1, 249 ff.) gegeben hat. Auch Winer (bibl. Real. W., Art. Eden) hält die Hartmannsche Hypothese für die einfachste. Zur Bestätigung derselben dient, daß Colchis in den Sagen des Alterthums das berühmte Goldland war, und daß der Oxus heut zu Tage in Asien Dschichun genannt wird (S. Rosenmüller, bibl. Alterth., 1, 1ste Abth., 184 ff.) Eine Schwürigkeit bildet das Wort Cusch, welches nach 2, 13, von dem Gihon umflossen seyn soll. Am leichtesten löset sich dieselbe durch die Bemerkung, daß die Hebräer mit diesem Worte neben dem engen Begriff, nach welchem es sowohl das afrikanische, als das asiatische Äthyopien bedeutete, noch einen weitern Begriff verbanden, nämlich den aller Südländer der heißen Zone. S. Rosenmüller, bibl. Alth., 1, 1ste Abth., S. 210.

[2] Das hebräische בְּדֹלַח entspricht dem griechischen βδέλλιον, Be-

sich in seiner Einbildungskraft zu dem Bilde eines von Gott selbst gepflanzten herrlichen Lustgartens, durchflossen und getränkt von einem mächtigen Strome, der sich bei dem Ausfluß aus demselben in die genannten vier Ströme theile.

Hier lebten nun die ersten Menschen in friedlicher Gemeinschaft mit der Thierwelt; hier sollten sie unvergänglich leben. Dem Hebräer erschien der Tod als das furchtbarste aller Übel, weßhalb er sich nicht denken konnte daß derselbe schon in der ursprünglichen Bestimmung der Menschen gelegen habe. Allein wie sollten nun die Menschen dem Tod entgehen, da sie doch aus Erde gebildet waren und daher unter dem alle Erdgebilde beherrschenden Gesetze standen wieder zur Erde zurückzukehren? Nur durch ein Wunder war dieses möglich. Dieses knüpfte sinnig der Verfasser an einen Baum den er von Gott selbst in den Paradiesgarten gepflanzt werden läßt: Der Genuß der Frucht desselben sollte sie vor dem Tode schützen.

An das Bild dieses Lebensbaums reiht sich in der herrlichen Schilderung des hebräischen Weisen ein anderes von ungleich tieferer Bedeutung: Es ist das des Baumes der Erkenntniß des Guten und Bösen. Seine Frucht sollten die Menschen nicht genießen. Es war ihnen angedroht daß sie bei Übertretung dieses Gebotes sogleich dem Tode verfallen sollten. Aus welchen Gedanken hat sich im Geiste des Urhebers dieser Urkunde ein so seltsames Bild entfaltet?

Halten wir uns nun zunächst an seine eigene Erklärung[1], so

zeichnung eines durchsichtigen, stark und wohlriechenden, bitterschmeckenden, wachsähnlichen Harzes, das aus einem in Arabien, Medien und Indien häufig wachsenden Baume hervorschwitzt (S. Winer bibl. Real-Wört., Art. Bdellium). In der unbestimmten geographischen Anschauung des Verfassers dieser Urschrift dehnt sich Colchis zu einem weiten Lande aus, welches auch diejenigen Gegenden umfaßt, in welchen kostbares Rauchwerk und edle Steine gefunden wurden.

[1] 1 Mos. 2, 22 ff.

möchte es scheinen daß es sich aus dem Gedanken entwickelt habe, es sey dem Menschen nicht gestattet sich zur Vollkommenheit Gottes und der Gott näherstehenden himmlischen Wesen (Elohim) zu erheben. So lange er noch, unbekannt mit der diese auszeichnenden Erkenntniß, in kindlicher Unwissenheit dahinlebe, könne man ihm erlauben durch den Genuß der Frucht des Lebensbaumes dem Tod zu entgehen. Allein von dem Augenblick an wo er durch den Genuß dieser Frucht zu dem Lichte der Erkenntniß gelange, müsse ihm der Lebensbaum entzogen werden, damit er sich nicht allzusehr über die in seiner Bestimmung liegende Unvollkommenheit erhebe. Gewiß war aber dieses nicht der einzige Gedanke aus welchem das Bild des paradiesischen Erkenntnißbaumes sich entwickelte. Dieß erhellt aus dem Zorne Gottes über die vollbrachte Übertretung seines Willens und aus den Strafen, welche er über die gefallenen Menschen verhängt. Nicht allein den Lebensbaum entzieht er ihnen, sondern das Paradies überhaupt, und verweiset sie von Stund an in die schweren, schmerzlichen Kämpfe des Lebens. Irren wir nicht, so schwebte dem hebräischen Weisen, dem wir die Schilderung des Paradieses verdanken, ein doppelter Gedanke vor, nämlich daß das physische Übel unter welchem die Menschheit seufzet, ein Erzeugniß ihrer Sünden ist, und daß diese mit der Bildung zusammenhängen, zu welcher die Menschen gelangt sind. Diese Gedanken konnten sich bei ihm aus der Erinnerung der ungetrübten Kindheitszeit, welche dem ganzen Bilde des goldenen Zeitalters zum Grunde lag, entfalten. Das Kind genießt eines harmlosen Glückes so lange es noch in seiner ursprünglichen Unwissenheit und Unschuld verharrt. Mit der Entwicklung seines Geistes entsteht die Widerspenstigkeit gegen die Pflicht, mit der Sünde das Übel. Wohl dürfen wir aber voraussetzen daß die aus seinen Kindheits-Erinnerungen sich entwickelnden Gedanken durch die Beobachtung der menschlichen Zustände zu höherer

Klarheit gelangten. Dem Urheber dieses Mythus entging es nicht, daß die meisten Übel wirklich aus den Übertretungen des Menschen entspringen, und daß diese hinwiederum großentheils durch die ungeordneten Triebe und ausschweifenden Wünsche, welche die Verhältnisse des gebildeten Lebens in ihm hervorrufen, bedingt werden. Waren dieß die Bemerkungen und Reflexionen aus welchen sich, in dem Geiste des hebräischen Weisen, das Bild des Erkenntnißbaumes entfaltete, so müssen wir die Richtigkeit und Tiefe derselben bewundern. Merkwürdig ist es, daß ähnliche Gedanken der in hohem Alterthum schon dem griechischen Geist entsprungenen Prometheus-Fabel zum Grunde liegen [1].

3) Der Verlust des goldenen Zeitalters.

Die ersten Menschen übertreten das göttliche Verbot; sie kosten von der untersagten Frucht des Erkenntnißbaumes; wohl werden jetzt ihre Augen aufgethan; es regt sich in ihnen ein vorher unbekanntes Bewußtseyn: Allein mit ihrer kindlichen Unwissenheit ist auch ihre kindliche Unschuld dahin. Um den Fall derselben zu motiviren, bedurfte der Urheber dieses Mythus eines verführenden Princips. Da er nun dieses in dem vorausgesetzten Unschuldszustand der ersten Menschen nicht fand, so nahm er ein äußeres Princip der Verführung an. Auch dieses gestaltete sich in seinem Geiste zu einem Bild: Es ist das Bild der Schlange, deren Feindschaft gegen die Menschen und deren Hinterlist sich frühe der Beobachtung aufdringen mußten. Es ist jedoch nicht die gewöhnliche Schlange die er auftreten läßt, sondern eine mit Vernunft und Sprache begabte, die auch nicht im Staube kriecht, sondern Werkzeuge zum Gehen besitzt, ein We-

[1] S. Baur, die A. Test. und die griechische Vorstellung vom Sündenfall, Stud. u. Krit. 1848, 2tes Heft.

sen das, obwohl dem Thierreich verwandt, in gewissem Sinn dämonischer Natur ist[1]. Sie weckt, durch schlaue Reden, in den Menschen Mißtrauen gegen Gott und böse Triebe. Das schwächere Weib läßt sich zuerst zur Übertretung hinreißen und verführt nun seinerseits den Mann zu gleicher Sünde. Die Strafe bleibt nicht lange aus; sie trifft zuerst die Schlange, deren physischer Zustand ganz verwandelt, und welcher der Abscheu den sie von nun an den Menschen einflößen und die Verfolgung welcher sie von Seiten derselben ausgesetzt seyn würde,

[1] Bekanntlich erklärte in frühern Zeiten die Dogmatik die in dem Paradiese auftretende und die ersten Menschen verführende Schlange unbedenklich von dem Satan. Diese Meinung findet sich schon in dem Buche der Weish., 2, 24. Allein von dem Satan welcher von den Apokryphen des Alten Testaments, und vorzüglich von den Büchern des Neuen Testaments aus in die Glaubenslehre übergegangen ist, kann hier unmöglich die Rede seyn; dieser Satans-Begriff entwickelte sich unter den Israeliten erst in dem nacherilischen Zeitalter, und unter dem Einfluß ausländischer, namentlich persischer Religion. Indessen finden wir doch schon in Hiob ein höheres, noch unter den himmlischen Bewohnern weilendes Wesen gehässiger Natur, geneigt alles Gute zu negiren und die Menschen durch schweres Unglück zum Fall zu bringen. Ähnlich, jedoch schon eine weiter geschrittene Begriffs-Entwicklung verrathend, ist der Satan bei Zacharias (3, 1 ff.). Unverkennbar scheint uns die Verwandtschaft dieses Satan mit der Schlange des Paradieses. Auch in dieser erscheint ein listiges, bösartiges Princip, darauf ausgehend die Menschen zur Sünde zu verlocken und sie hiedurch ihres ursprünglichen, reinen Glückes verlustig zu machen. So viel ist gewiß, daß diese Schlange des Paradieses nicht die gewöhnliche Schlange ist. Da ihr Verstand und Sprachvermögen zugeschrieben werden, so kann sie nicht eigentlich unter die Thiere gerechnet werden (S. 1 Mos. 3, 1). Zwar wird ihr später als Strafe auferlegt auf dem Bauche zu kriechen und Staub zu fressen. Dieß, so wie die hier berührte Feindschaft des Menschen und der Schlange, bezieht sich allerdings auf die gewöhnliche Schlange. So wird, der Darstellung des Verfassers zufolge, die dämonische Natur jener paradiesischen Schlange zur gewöhnlichen Thierheit heruntergesetzt. Allein gerade weil dieses Strafe ist, müssen wir annehmen, daß in seiner Vorstellung die Schlange des Paradieses ursprünglich etwas über die Thierheit Erhabenes, ein geheimnißvolles dämonisches Princip war.

angedroht werden. Dem Weib und dem Manne kündigt der Ewige physische Beschwerden, Arbeiten und Kämpfe mannigfaltiger Art an. Der Lebensbaum wird ihnen entzogen; das Paradies ist aus ihrem Innern gewichen, weßhalb sie auch äußerlich nicht länger in demselben verweilen dürfen. Keine Möglichkeit ist mehr für sie vorhanden in dasselbe zurückzukehren, denn ein Cherub bewacht dessen Eingang mit flammendem Schwerdte. Das goldene Zeitalter ist hiemit zu Ende. Der Mensch ist in die Periode geistiger Emancipation und Bildung, allein auch der Sünde und der schweren Kämpfe des Lebens eingetreten. —

Diese Urkunde macht offenbar ein Ganzes aus; alle Theile hängen genau mit einander zusammen und greifen innig in einander ein. Die Erzählung ist nach vorbedachter Absichtlichkeit angelegt. Dem Verfasser schwebt eine Reihe bedeutungsvoller Fragen vor, die er sich zu beantworten sucht; unvermerkt aber wird sein Nachdenken über dieselben zur Dichtung. So entfaltet sich in seinem Geiste ein wundersames Gemälde, eine Art von Drama, welches seine Einleitung, seine Verwicklung und seine Auflösung hat. Mit allem Rechte bezeichnen wir daher dieses Stück, wie das erste, als ein Erzeugniß kindlich dichtender Speculation, als einen philosophischen Mythus [1]. Das Großartige der ersten Urkunde hat diese zweite nicht. Dort ist, wenn wir von der Beziehung auf die Institution des Wochencyclus und Sabbaths absehen, Alles Produkt einer einzigen herrlichen

[1] S. Eichhorn, Bibl. der bibl. Litt., 1, S. 987 ff., 2, S. 712 ff. Gabler zu dessen Urgesch., 2, 1, S. 539 ff., 559 ff. — Gegen die Annahme historischer Elemente in diesem Gemälde müssen wir uns entschieden aussprechen. Alles scheint uns rein philosophischer Mythus, Versinnlichung gewisser Ideen zu seyn, die nach und nach in dem Bewußtseyn der Menschen hervorgetreten waren.

Anschauung; hier tritt mehr Reflexion hervor, eine Reflexion jedoch welche die kindliche Naivität der Auffassung nicht stört und von bewunderungswürdig reinen und tiefen Gefühlen und Ahnungen geleitet wird.

Das ganze Stück trägt ebenfalls unverkennbar das hebräische Gepräge. Es herrscht in ihm durch und durch, wie in der ersten Schöpfungs-Urkunde, der eigenthümliche Gottes-Begriff der Hebräer in seiner Erhabenheit, zugleich aber auch in der alterthümlichen Naivität anthropomorphischer Auffassung. Auch das tiefe Bewußtseyn der natürlichen Menschenwürde, auf welches wir bei Gelegenheit der ersten Cosmogonie aufmerksam machten, spricht sich in diesem Fragmente treffend aus. Daneben treten aber in ihm einige Gedanken hervor, die jener fremd sind. Vorzüglich verdient angeführt zu werden die Verknüpfung des physischen Übels mit der Sünde, und dieser mit der menschlichen Bildung, so wie auch die Hinweisung auf die die beiden Geschlechter verknüpfenden Triebe und die natürliche Unterordnung des Weibes unter den Mann. Auch diese Gedanken können indessen unbedenklich als Erzeugnisse des hebräischen Geistes angesehen werden, und hindern nicht das ganze Stück als Produkt dichtender Speculation eines hebräischen Weisen zu begrüßen. Damit soll aber nicht geläugnet werden, daß sich in ihm einige Spuren ausländischer Tradition zu erkennen geben. Schwerlich dürfte die Beschreibung des Paradieses als eine rein hebräische angesehen werden[1]. Das in ihm auftretende dämonische Princip erinnert ebenfalls an das Ausland[2]; so weiset auch die Erscheinung dieses Princips in Gestalt einer

[1] Daß in dieselbe die alte Sage von dem goldreichen Colchis hineinspielt ist bereits bemerkt worden. Ähnliche Schilderungen von Eeriene (Erivan) dem Vaterland Zoroasters, im Vendidad (Zend-Avesta von Kleucker, 2, 299). S. Rosenmüller, bibl. Alterth., 1, 1ste Abth., 179.

[2] Da der Begriff von bösen dämonischen Gewalten den Hebräern in einem höhern Alterthum fremd war, so müssen wir annehmen, daß selbst

Schlange auf fremde Vorstellungsweisen und Sagen hin[1]. Selbst das Bild des Cherubs, wiewohl es schon frühe vorkommt, deutet auf das Ausland hin und hängt zuverlässig mit ähnlichen fabelhaften Gestalten in der Mythologie anderer Völker zusammen[2].

Schon diese Spuren ausländischer Einwirkung geben Raum zu der Vermuthung, daß dieses Stück nicht auf einmal nach seinem gesammten Inhalt, und in der Form in welcher es sich erhalten hat, aus dem Geist eines hebräischen Weisen hervorgetreten ist, sondern sich nach und nach gestaltet hat. Die verschiedenen Fragen, über welche in demselben Aufschluß ertheilt werden soll, scheinen auf verschiedene Mythen hinzudeuten, die sich zuerst einzeln, vielleicht in verschiedenen Zeiten, bildeten, bis sie endlich zu einem Ganzen verwoben wurden. Der Urheber dieser Urkunde that im Kleinen, was Homer im Großen that. Er sammelte einzelne mythische Züge, die längst vor ihm entstanden und vielleicht durch mannigfaltige Umbildungen hindurchgegangen waren, und verknüpfte sie auf dem Grunde der ihn bewegenden Gefühle und Ahnungen zu einem Ganzen. Mehrere dieser Mythen mögen sich, ihrem ersten Ursprunge nach, in das hohe Alterthum hinaufziehen, und bei weiterer Fortpflanzung erst von der ausländischen Tradition berührt und gefärbt worden seyn. Die Sammlung und schriftliche Aufzeichnung derselben fällt aber, unserer Überzeugung nach, erst in eine verhältnißmäßig späte Periode.

der bei Hiob und Zacharias erscheinende Satan mit religiösen Vorstellungen des Auslands zusammenhing.

[1] Bohlen, Genes., S. 37; Creutzer, Symb., 1, S. 504 ff.

[2] Auf ganz ähnliche Weise wie die Genesis erzählt den Fall der ersten Menschen das jüngste Buch des Zend-Avesta, Bundehesch (Zend-Avesta von Kleucker, 3, S. 83). Allein der späte Ursprung dieses Buches berechtigt zu der Vermuthung, daß die in demselben enthaltene Erzählung vom Falle aus hebräischen Sagen geflossen ist.

Jedenfalls dürfen wir die Abfassung dieser Urkunde nicht in eine Zeit verlegen, die derjenigen in welcher die Hebräer mit dem assyrischen Reiche in Verbindung traten, vorherging: Denn es wird ja, bei der Beschreibung des Paradieses, Assyriens ausdrücklich Erwähnung gethan. Nicht außer Acht zu lassen ist daß in diesem Fragmente Gott von himmlischen, an seiner Vollkommenheit in einem gewissen Maaße Antheil nehmenden Wesen umgeben gedacht wird[1], eine Vorstellung die mit der in dem Buche Hiob herrschenden eine augenfällige Analogie hat. An den in diesem Buche auftretenden Satan erinnert unwillkührlich das hier in der Schlange erscheinende dämonische Princip[2]. Alle diese Züge deuten auf eine spätere Zeit. So ist es auch mit der in diesem Stücke herrschenden Weltanschauung; sie weicht von der in ältern Zeiten gewöhnlichen ab. Hier wird nämlich der Regen nicht mehr, wie früherhin, von den über der himmlischen Veste befindlichen Vorräthen des Wassers abgeleitet, sondern von aufsteigenden Dünsten, wie in dem Buche Hiob (36, 27). Demzufolge glauben wir die Abfassung dieser Urkunde in dasjenige Zeitalter, aus welchem auch Hiob stammt, nämlich in die Zeit des sinkenden Reiches Juda, versetzen zu müssen. Sollte man dagegen einwenden, daß damals die alte Naivität in der Auffassungs- und Darstellungsweise nicht mehr existirte, so würden wir antworten, daß ja, nach der oben schon ausgesprochenen Ansicht, dieses ganze Stück aus einer Sammlung und Verwebung von

[1] Dieß geht mit voller Evidenz aus 3, 22 hervor: „Siehe, der Mensch ist geworden wie einer von uns."

[2] Selbst daß hier die Schlange als böses, verführendes Princip erscheint, deutet auf spätere, schon durch ausländische Tradition bestimmte Denkungsweise. In früherer Zeit galt bei den Hebräern die Schlange als Bild der Heilkraft der Natur (4 Mos. 21, 5 ff.). Diese Ansicht erhielt bis zu Hiskias Zeiten die Verehrung der ehernen Schlange (2 Kön. 18, 4).

Mythen besteht, die aus weit frühern Zeiten stammen[1]. Allein man könnte hinzusetzen, daß auch wirklich hier die alte Einfachheit der Denkungs- und Anschauungsweise nicht mehr in ihrer Reinheit vorhanden ist, sondern einem reflectirenden Zuge weicht, der auf ein späteres Zeitalter hinweiset. Auch die bei der Beschreibung des Paradieses sich äußernde Unvollkommenheit der geographischen Kenntniß von Vorder-Asien kann nicht als ein Einwurf gegen die spätere Abfassung dieser Urkunde dienen; denn diese Beschreibung selbst knüpft sich, aller Wahrscheinlichkeit nach, an alte Sagen, zum Theil ausländischen Ursprungs, und jedenfalls ihrem ersten Ursprung nach in eine Zeit hinaufreichend, wo die geographischen Kenntnisse der Hebräer noch sehr beschränkt waren. Übrigens blieben diese Kenntnisse bei den Hebräern jederzeit ungemein dürftig, wie sie es ja auch bei den Griechen bis zu Herodot's, ja sogar bis zu Alexanders des Großen Zeiten waren[2].

## Anhang.

Auf die nahe Verwandtschaft der ersten Cosmogonie der Genesis mit dem achten Psalm ist oben schon hingewiesen worden. Das tiefe Gefühl für die Größe, Ordnung und Schönheit der Natur, welches sich in jenem Fragmente ausspricht, äußert sich

[1] So finden wir das Bild des Lebensbaums schon in den Proverbien, und zwar gerade in dem ältesten Theile derselben (11, 30; 13, 12; 15, 4).

[2] Indem wir uns hier für eine so späte Abfassung dieses Fragmentes aussprechen, sind wir uns wohl bewußt, daß hieraus auch die Abfassung der Genesis in späterer Zeit folgt. Auch geht wirklich unsere Meinung dahin, daß die Genesis, in ihrer gegenwärtigen Form, erst aus einer verhältnißmäßig späten Zeit stammt. Indessen haben wir es hier mit der Frage über den Ursprung dieses Buches nicht zu thun. Wir überlassen es den gelehrten Auslegern des Alten Testaments diese wichtige, und in so ganz entgegengesetztem Sinn beantwortete Frage zu ihrer endlichen Lösung zu bringen.

auch in diesem herrlichen Liede. Da jedoch dieses Gefühl sich in so vielen Stellen des Alten Testaments offenbart[1], so wäre auf diese Ähnlichkeit noch keine Verwandtschaft zu gründen. Deutlich erhellt aber diese aus dem bei den Israeliten seltener hervortretenden, in beiden Stücken aber mit merkwürdiger Stärke sich offenbarenden Bewüßtseyn der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott und seiner auf derselben beruhenden Erhabenheit über die ganze sichtbare Schöpfung. Wir irren uns gewiß nicht wenn wir annehmen, daß beide aus demselben Zeitalter stammen, und daß der achte Psalm der lebendige Erguß eines mit dem Verfasser der ersten mosaischen Cosmogonie in geistiger Verwandtschaft stehenden Dichter-Weisen ist. Zur nähern Bestimmung der Zeit in welcher diese Cosmogonie auf dem Grunde alter Traditionen abgefaßt wurde, diente uns die Bemerkung, daß es auf jeden Fall eine Zeit seyn müße wo der Geist der Hebräer zwar in Bildung schon weit vorangeschritten und zum Nachdenken geweckt, wo aber dennoch die alterthümliche Naivität der Denkungsweise noch nicht verwischt war. Diese Eigenthümlichkeiten fanden wir nur allein in dem Davidischen Zeitalter, welchem wir auch unbedenklich jenen Schöpfungs-Mythus zuschrieben. Diesem haben wir auch den achten Psalm zuzuweisen, in welchem sich ebenfalls ein erhabener Schwung der Gedanken, eine überraschende Großartigkeit der Ansicht, mit einer rührenden Einfachheit und Naivität verbindet. Nicht unmöglich wäre es daß, wie es die Inschrift dieses Psalms besagt, der erhabene Dichter-König selbst der Verfasser dieses bewundernswürdigen Psalms gewesen wäre.

Unverkennbar, und auch von den meisten Erklärern anerkannt, ist auch die Verwandtschaft in welcher der herrliche

[1] S. Humboldt Kosmos, 2ter B., S. 47 ff.

Schöpfungs-Hymnus, Psalm 104, mit Genes. 1 steht. Wie dort, so erscheint auch hier die Erde zuerst in chaotischem Zustande; das ursprüngliche Gewässer umfängt, wie ein Gewand, die noch ungeordnete und in tiefem Dunkel ruhende Erde, welche erst hervortritt als auf den Ruf Gottes die Wasser fliehen und in den Vertiefungen sich sammeln. Von einzelnen Tagewerken spricht zwar der Dichter nicht, läßt aber doch die Schöpfung in einer Reihe verschiedener Momente sich vollziehen, die bei ihm ohngefähr in derselben Ordnung wie in jenem Schöpfungs-Mythus auf einander folgen. Nur der Schöpfung des Menschen erwähnt der Dichter jenes Psalmes nicht; seine Anschauung ruht allein auf der Natur. Ihre Herrlichkeit, die anbetungswürdige Größe ihres Urhebers verkündend, begeistert ihn zu seinem Liede. Folgt er in demselben auch im Ganzen der ihm vorschwebenden Cosmogonie, so ist er doch weit entfernt dieselbe sclavisch nachzuahmen. Die wesentlichen Gedanken derselben in sich aufnehmend reproducirt er sie mit voller Unabhängigkeit in einer ausführlichen und ungemein belebten Darstellung der Schöpfungsakte, in die er zugleich auf eine sehr sinnige Weise die Schilderung der gegenwärtigen Gestalt der Erde und des auf derselben sich bewegenden thierischen und menschlichen Lebens zu verweben weiß. Der Verfasser dieses Psalmes gehörte unstreitig unter die ausgezeichnetsten Dichter der Hebräer; allein von dem Dichter des achten Psalmes trennte ihn ein ziemlich bedeutender Zeitraum. Die rhetorische Ausführlichkeit seiner Naturschilderungen weiset auf ein späteres Zeitalter hin, wo die prägnante Einfachheit der ältern Zeit einer gewissen Breite der Darstellung und die schwungvolle Lyrik einer descriptiven und reflectirenden Dichtung Platz gemacht hatte. Der ganze Hymnus erinnert an einige Naturgemälde im Buche Hiob, und dürfte wohl aus derselben Zeit stammen wie dieses Gedicht.

## Vorexilische Erzeugnisse hebräischer Weisheit.

Von der Entstehung der hebräischen Weisheitslehre in dem Salomonischen Zeitalter, und wohl großentheils nach dem Vorgange und auf Anregung dieses ausgezeichneten Fürsten, und von den wesentlichsten Charakteren derselben ist schon oben im Allgemeinen die Rede gewesen. Die beiden Hauptrichtungen derselben sind angegeben und auch die Perioden, welche sie durchlief, bezeichnet worden. Es handelt sich nunmehr darum die wenigen Denkmäler derselben genauer zu untersuchen, und den in ihnen niedergelegten Lehr-Inhalt in seinem Zusammenhange darzustellen. Für die vorexilische Zeit sind, außer den bereits angeführten und besprochenen Stücken, die einzigen Monumente die Proverbien und Hiob, jene hervorgegangen aus der praktischen Richtung der hebräischen Weisheit, dieser ein Produkt ihrer theoretischen und zwar skeptischen Richtung.

### I. Die Proverbien.

Es ist schon längst anerkannt, daß der Ausdruck Proverbien, Sprichwörter, mit dem Inhalte des alttestamentlichen Buches, dem er zur Bezeichnung dienen soll, nicht genau übereinstimmt. Sprichwörter sind Erzeugnisse des Volksgeistes und tragen daher durch und durch das Gepräge nationaler Eigenthümlichkeit. Sie bilden den Schatz der eigentlichen Volks-Weisheit, und entstehen ganz unabsichtlich durch Erhebung einzelner der Beobachtung sich aufdringender Fälle zur Allgemeinheit des Grundsatzes. Aus gesundem Verstand und naiver Beobachtung hervorgegangen, enthalten sie oft treffende Wahrheit; allein nicht selten auch, wenn die Ereignisse und Verhältnisse von welchen sie abgeleitet werden, oberflächlich und un-

richtig aufgefaßt wurden, Irrthum. Auch diejenigen, welche an und für sich wahr sind, verfehlen es doch sehr gewöhnlich darin, daß sie den einzelnen ihnen zum Grunde liegenden Fall über Gebühr verallgemeinern, und als Regel aussprechen was nur in einem sehr beschränkten Gebiete Anwendung gestattet.

Die in dem Buche, von welchem die Rede ist, gesammelten Sprüche sind ein Erzeugniß, nicht des hebräischen Volksgeistes, sondern hebräischer Weisheit. Nicht ungesucht sind sie entstanden, sie verrathen vielmehr absichtliches Nachdenken. Auch sie sind hervorgegangen aus der Beobachtung einzelner Fälle des Lebens, und deren Erhebung zu allgemeinen Regeln und Grundsätzen; allein sie liegen nicht getrennt und vereinzelt auseinander wie die Sprichwörter eines Volkes, sondern beruhen auf gewissen Grund-Anschauungen und bilden unter sich ein Ganzes. Sie tragen das Gepräge des hebräischen Geistes, aber nur insoweit die Weisen, von welchen sie stammen, selbst diesem Geist huldigten; in vielfacher anderer Beziehung erheben sie sich, wie ihre Verfasser es thaten, wesentlich über den Geist des hebräischen Volkes. Sie enthalten Regeln für das Verhalten in den verschiedensten Vorkommnissen des Lebens; allein in allgemeinen Begriffen sich vereinigend gehen sie weit über die Sphäre des empirischen Seyns hinaus. Hie und da nehmen sie einen speculativen Aufschwung und sprechen tiefe philosophische Anschauungen und Lehren aus. Sie sind weit entfernt immer reine Wahrheit auszudrücken; dieselben Fehler, welche bei der Bildung der Sprichwörter begangen zu werden pflegen, äußerten auch auf die Entstehung der hebräischen Weisheits-Sprüche ihren Einfluß. Sehr häufig sind die Grundsätze welche sie in dem allgemeinsten Sinn aussprechen, nur in einem sehr beschränkten Maaße wahr; nicht selten entbehren auch die in ihnen ausgedrückten Gedanken der ächten sittlichen Strenge. Im Ganzen indessen enthalten diese Sprüche einen reichen Schatz

von Wahrheit, und verrathen zuweilen eine Schärfe der Beobachtung und eine Reinheit des Gefühls, die in Erstaunen setzen. Alle kleiden sich in das Gewand der Dichtung; überall herrscht in ihnen das Gesetz des Parallelismus; auch der der hebräischen Dichtung eigene Schwung der Sprache gibt sich bei den meisten derselben zu erkennen, während die Sprichwörter des Volkes sich meistens in prosaischer Form, und oft in sehr gemeiner Sprache ausdrücken.

Ganz mit Unrecht verglich man daher diese Spruchsammlung mit den Sammlungen arabischer Sprichwörter; richtiger vergleicht man sie mit der gnomischen Dichtung der Griechen. Sie ist eigentlich eine Anthologie hebräischer Gnomen.

Der Ursprung der gnomischen Dichtung bei den Hebräern[1] läßt sich nicht genau angeben. Es mag seyn, daß schon frühe weise Hebräer sich veranlaßt fühlten ihre Gedanken in kurzen, abgeschlossenen, sinnvollen Sätzen auszusprechen. Das mosaische Gesetz, welches, wie jedwedes Gesetz, es liebte seine Vorschriften in kurzen Sätzen auszudrücken und in wenigen kategorischen Worten ganze große Gebiete des menschlichen Wollens und Handelns zu beherrschen, mochte allein schon die Israeliten darauf führen die Resultate ihrer Reflexion in dieselbe Form einzukleiden, und die aus der Beobachtung einzelner Fälle gewonnenen Erkenntnisse in kurzen, prägnanten Sätzen zu concentriren. Sehr begreiflich ist es auch, daß frühe die Hebräer den sententiösen Ausdruck ihrer Gedanken mit der Eigenthümlichkeit ihrer Dichtung vermählten, insofern sie ja überhaupt gewohnt waren alle Erzeugnisse höherer Gemüthsstimmung und tiefern Denkens poetisch zu gestalten. Mag aber auch der erste Ursprung dieser Dichtungsweise sich in frühe Zeiten hinaufziehen, so ist

[1] S. Blessig, Vorrede zu Dahlers Übers. der Denk- und Sittensprüche Salomo's. Straßb. 1810. Eichhorn, Einl. ins A. T., 5, 67 ff. Ewald, die poet. Bücher des A. T., 1, S. 33 ff.

doch aller Grund zu vermuthen, daß sie erst in dem Salomonischen Zeitalter, und zwar mit der in demselben entstandenen eigenen Lebensphilosophie zur Entwicklung gelangte: denn unter allen Denkmälern derselben (und zu ihnen sind auch einige Psalmen zu rechnen) ist keines, welches über diese Zeit hinausginge. Aber von Salomo an blieb diese Dichtungsweise bei den Hebräern in Aufnahme. Die von dem hebräischen Geist erzeugten Gnomen scheinen in reicher Fülle vorhanden gewesen und zum Theil durch das Gedächtniß fortgepflanzt worden zu seyn. Der Geschmack an der gnomischen Dichtung überdauerte das Exil und erhielt sich bis in das Zeitalter Christi. Wir finden einen reichen Schatz von Gnomen in mehreren nacherilischen Schriften. Die Alexandrinische Übersetzung der Proverbien enthält deren viele welche in dem hebräischen Texte nicht enthalten sind, und welche der Verfasser derselben wahrscheinlich aus Gnomensammlungen die ihm noch zu Gebote standen, aber später verloren gingen, geschöpft hat. Bediente sich doch Jesus selbst noch gerne der Gnomen in seinen Lehrvorträgen; in solche Sprüche legte er gerade die wesentlichsten Grundsätze seines Evangeliums nieder. Allein nach und nach sank die Gnome von der Stufe der Vollendung zu welcher sie nach allem Vermuthen Salomo erhoben hatte, tief herab. Sie trennte sich von der Poesie, die ihr früher einen so eigenen Zauber verliehen hatte, und verflachte sich endlich in gemeine Prosa.

In dem Wesen der Gnome liegt es die ihr zum Grunde liegenden Gedanken, besonders solche die der Reflexion über die Erscheinungen und Verhältnisse der Welt und des Lebens entsprangen, in ihrer Allgemeinheit und in ihrer ganzen Fülle, vollkommen abgerundet und in möglichster Kürze auszudrücken. Sollte auch der Gedanke, welchen die Gnome ausspricht, in der Realität keine allgemeine Anwendung finden, sie nimmt darauf keine Rücksicht; alle Ausnahmen von der aufgestellten Regel

übersieht sie; auch läßt sie zur Vervollständigung des in ihr ausgesprochenen Gedankens nichts zurück. Wie wenig Worte sie auch gebraucht, sie müssen hinreichen um den Gedanken seinem ganzen, vollen Sinne nach auszudrücken. Leicht geschieht es freilich, daß durch diese ihre Kürze die Gnome dunkel, räthselhaft wird, weßhalb sie auch in spätern Zeiten nicht selten in das eigentliche Räthsel überging. Wo sie sich mit der Poesie verknüpft, was gewöhnlich der Fall ist, wird sie gerne den ihr unterliegenden Gedanken in ein Bild einkleiden; auch dieses muß in ihr vollständig ausgedrückt seyn. Dem Gesetze des Parallelismus sich fügend spaltet sie sich in zwei oder mehrere sich genau correspondirende Glieder. Diese Correspondenz ist nun so mannigfaltig als es der Parallelismus der hebräischen Dichtung gestattete. Am schönsten erscheint sie da wo zwei Glieder als Satz und Gegensatz einander gegenüber treten. Treffend äußert sich hierüber Ewald [1]: „Kann man überhaupt sagen der rasche Flügelschlag von Satz und Gegensatz sey das lebendigste Leben des Verses in seinen zwei Gliedern, das Heben und Senken der bewegten Brust, und kann daher diese Farbe der Rede in keiner Dichtungsart ganz fehlen, so gehört sie doch wieder am meisten in den Spruchvers, und macht eine, wenn auch nicht nothwendige, doch sehr erwünschte Zierde desselben aus." — In dieser Vollendung erscheint die Gnome in den ältesten Stücken der Sammlung. In den spätern Stücken ist der allmählige Verfall der gnomischen Dichtung bei den Hebräern sehr deutlich zu erkennen. Der frühern Gedrungenheit der Sprache folgt eine gewisse Zerflossenheit; die Schärfe des Gegensatzes verschwindet, und an ihre Stelle tritt oft die bloße Vergleichung; statt in zweien Gliedern sich zu vollenden dehnt sich der Parallelismus, gleichsam unvermögend einen Gedanken in solcher Kürze auszudrücken, über

[1] Die poet. Bücher des A. T., 4, S. 5.

mehrere Glieder aus; derselbe Gedanke wird oft durch eine Reihe von Gnomen hindurchgeführt, von welchen aber nicht mehr jede in sich einen geschlossenen Sinn darbietet, sondern welche erst zusammengenommen jenen Gedanken in seiner Breite darlegen. Immer mehr verliert die Gnome ihre Selbstständigkeit; sie dient zu poetischen Schilderungen, oder zu oratorischen Zwecken. Die ihr auch früher zuweilen eigene, aber unabsichtliche Dunkelheit, wird jetzt absichtlich erstrebt, manchmal bis auf den Grad wo der Spruchvers zum eigentlichen Räthsel wird.

Die dem ganzen Buche vorangestellte Überschrift kündigt Sprüche Salomo's an; allein es ist bereits darauf hingewiesen worden, daß es aus einzelnen größern und kleinern Sammlungen besteht die aus verschiedenen Zeiten stammen. Die genauere Untersuchung über die Anzahl der Fragmente hebräischer Spruch-Sammlungen die hier zusammengestellt sind, über die Criterien ihrer Unterscheidung und die Zeiten welchen sie angehören, liegt außerhalb unsers Zweckes. Wir verweisen in dieser Beziehung auf die Einleitungsschriften in das Alte Testament, und die Commentare über dieses kostbare Denkmal hebräischer Philosophie und Dichtung, uns auf einige wenige Andeutungen beschränkend [1].

Man darf wohl heut zu Tage auf allgemeine Zustimmung rechnen, wenn man das Stück vom 10. Cap. bis 22, 16 für das älteste erklärt. Es ist der eigentliche Stamm dieser ganzen Gnomensammlung, um welchen sich die übrigen Stücke als später erwachsene Äste angesetzt haben. Hier erscheint die Gnome in ihrer höchsten Vollendung. Wenn auch in dieser Sammlung einige Sprüche zu finden sind die nicht wohl auf Salomo zurückgeführt werden können, so ist doch der Inhalt der großen Mehrzahl

[1] S. unter andern auch Dahler in der Vorrede zu seiner Übersetzung der Sprüche Sal.

derselben, die Zeitverhältnisse die sie voraussetzen, die Sprache in welcher sie ausgedrückt sind, der Geist der sie belebt, der Art daß füglich Salomo als Verfasser derselben angesehen werden kann.

Am meisten Ähnlichkeit mit den Gnomen dieser ältesten Sammlung haben die in dem Abschnitte vom 25. bis 29 Cap. zusammengestellten. Auch bezeichnet sie die Überschrift als Sprüche Salomo's, gesammelt von den Männern Hiskias, Königs von Juda. Unmöglich ist es indessen alle hier vorkommenden Sprüche auf Salomo zurückzuführen. Es kommen zwar einige vor, namentlich in den drei letzten Capiteln, welche in Form und Inhalt mit den ältesten verglichen werden können; allein die meisten verrathen ein jüngeres Zeitalter, in welchem die gnomische Dichtung schon in sehr fühlbaren Verfall gerathen war. Unter diese rechnen wir alle diejenigen Sprüche, in welchen der scharfe Gegensatz der parallelen Glieder zu bloßer Vergleichung geworden ist (z. B. 25, 3. 11 ff. 20. 25; 26, 3 ff. 23 f.), ferner die Abschnitte, in welchen ein Gedanke in einer Reihe von Sprüchen auseinander gelegt wird (25, 2 ff.; 26, 23 ff.; 27, 23 f.). Gewiß nicht mit Unrecht weisen wir einer jüngern Zeit auch diejenigen Sprüche zu, in welchen zu gewissenhafter Befolgung des Gesetzes aufgefordert (28, 4. 7. 9) und auf die Nothwendigkeit der Offenbarung aufmerksam gemacht wird (29, 18). Daß auch die in diesem Abschnitte hervortretenden Anspielungen auf Zeitverhältnisse die nachsalomonische Periode zu erkennen geben, ist mit Recht bemerkt und gründlich erwiesen worden [1].

Zunächst an diesen Abschnitt scheint uns derjenige anzureihen zu seyn, der sich von 22, 17—24, 22 erstreckt. Hier erscheint die Gnome schon im Dienste von oratorisch-paränetischen Zwecken. Es läßt sich hier die Stimme eines Lehrers oder Vaters vernehmen, der einen Jüngling zur Weisheit ermahnt und ihm die Lehren derselben einschärft.

[1] S. Ewald, die poet. Bücher des A. T., 4, S. 31 ff.

Noch weiter von dem Geist und der Form ursprünglicher Gnomendichtung entfernt sich der Abschnitt von 1, 7 bis Cap. 9. Es ist ein ungemein schönes, anziehendes Stück. Auch hier wendet sich ein Vater oder Lehrer an einen, oder an mehrere Jünglinge mit der dringenden Ermahnung die Thorheit zu fliehen und sich ganz dem Dienste der Weisheit zu widmen; und selten mag wohl die Weisheit eindringlicher, beredter gepriesen und empfohlen worden seyn als hier. In der Anknüpfung der menschlichen Weisheit an die göttliche äußert sich hier ein speculativer Aufschwung wie wir ihn in dem Alten Testament nicht oft antreffen. Allein die Gnome hat hier ihren ursprünglichen Charakter schon großentheils verloren. Zwar kommen hie und da noch Sprüche vor, welche in ihrer prägnanten Kürze, ihrem einfachen Gliederbau und der Schärfe des Gegensatzes an die salomonischen erinnern. Weit öfter aber verlieren sich die Sprüche in breite Ausführungen, Sittenschilderungen, Anreden und Ermahnungen. Der descriptive und oratorische Zweck herrscht hier offenbar vor.

Auch in dem kleinen Stücke 24, 23—34, welches sich durch seine Überschrift: „Auch dieß sind Sprüche weiser Männer,“ als ein eigenes Fragment zu erkennen gibt, geht die Gnome in ausführliche, sittlichen Zwecken dienende Schilderungen über. Die V. 33 und 34 vorkommenden und offenbar aus 6, 10. 11 entlehnten Worte bezeichnen dasselbe als jüngern Ursprungs als der vorhergehende Abschnitt.

In den Worten Agurs (C. 30) spitzt sich die Gnome schon zum eigentlichen Räthsel zu. Auch äußert sich hier ein der frühern Tendenz zu selbstständigem Nachdenken widersprechender Geist des ängstlichen Hängens an Gesetz und Offenbarung, der schon auf die Eigenthümlichkeiten der nachexilischen Periode hindeutet. Dieser mögen wohl auch die an und für sich unbedeutenden Worte an Lemuel (31, 1—9) angehören.

Das ganze Buch schließt sich mit dem herrlichen Lob der tugendsamen Hausfrau, welches sich aber durch die alphabetische Anordnung ebenfalls als ein nacherilisches Produkt zu erkennen gibt.

Dem Sammler des Ganzen gehört, nach unserm Dafürhalten, die Einleitung 1, 1—6 an. Sie bezieht sich zuverlässig nicht blos auf das erste Stück, sondern auf die ganze Sammlung, indem sie sogar auf die C. 30 vorkommenden Räthsel hinblickt. Auch ihn müssen wir daher in die nacherilische Zeit versetzen, was wir um so unbedenklicher thun, da sich in seinen einleitenden Worten die Macht späterer Tradition, welche alle Erzeugnisse gnomischer Dichtung, selbst solche in welchen die Gnome schon gänzlich ausgeartet war, unmittelbar auf Salomo zurückführte, treffend zu erkennen gibt. Im Geist einer Zeit in welcher die dichterische Produktivität früherer Perioden beinahe gänzlich erloschen war, und die sich mit Ängstlichkeit an die aus der Vorzeit stammenden Lehren und Gesetze anschloß, forschte dieser mit lebhaftem Interesse nach Allem, was sich an ältern Spruchsammlungen noch vorfand, und reihte die einzelnen ihm bekannt gewordenen Stücke an einander, nur auf ihren Inhalt Rücksicht nehmend, keineswegs aber auf die Zeit aus welcher sie stammten, nicht einmal darauf bedacht die in ihnen vorkommenden Wiederholungen einzelner Sprüche zu tilgen. Wenn wir auch wünschen müssen, daß er bei der Anlegung seiner Sammlung mit mehr Ordnung und einiger Kritik möchte zu Werke gegangen seyn, so ist ihm doch die Nachwelt unendlichen Dank dafür schuldig, daß er diese unschätzbaren Überreste der Erzeugnisse althebräischer Weisheit von dem Untergange gerettet hat.

Wenden wir uns nun zu unserer eigentlichen Aufgabe, nämlich zu der Darstellung des in den Proverbien enthaltenen Lehr-Inhaltes, und namentlich der in ihnen sich aussprechenden philosophischen Anschauung, so erinnern uns die vorangehenden

einleitenden Bemerkungen sogleich an eine große Schwürigkeit, die uns hier in den Weg tritt. Sind nämlich die in diesem Buche gesammelten Stücke aus so verschiedenen Zeiten, so möchte es als sehr wahrscheinlich erscheinen, daß auch die in ihnen hervortretenden Ansichten und Richtungen sehr verschieden seyen, und daß es deßhalb schwer, wo nicht unmöglich seyn werde den in ihnen enthaltenen Lehrstoff auf eine, wenn auch nur nothdürftige Einheit zurückzuführen. Nicht minder groß könnte eine andere Schwürigkeit erscheinen, die darauf beruht, daß die in diesem Buche gesammelten Gnomen sich auf sehr mannigfaltige Gegenstände und Verhältnisse beziehen. Denn in der That gibt es wenige Erscheinungen und Umstände des menschlichen Lebens, welche ganz unberührt geblieben wären. Nun liegen aber die sie betreffenden Lehrsprüche zerstreut auseinander; sollte es da nicht scheinen es möchte nicht leicht gelingen sie zu einem Ganzen zu verbinden, oder vielmehr die Anschauungen zu erfassen und zu bestimmen, aus welchen sie entsprungen sind? Indessen möchten doch genauer betrachtet diese Schwürigkeiten minder groß seyn als sie anfänglich scheinen könnten. Was zuvörderst die zuletzt angeführte betrifft, so wird sie vermindert durch den schon früher bemerkten Umstand, daß die Gnomen nicht wie die Sprichwörter des Volks unabsichtlich und zufällig entstehen, sondern aus absichtlicher Beobachtung und Reflexion hervorgehen, daß sie deßwegen unter sich zusammenhängen und auf gewissen allgemeinen Überzeugungen und Anschauungen beruhen, die in dem Geist ihrer Verfasser vorwalten. Dieß ist bei den in den Proverbien gesammelten Gnomen zuverlässig der Fall. Unwillkührlich drängt sich einem, bei dem Studium derselben, das Gefühl auf, daß sie, so zu sagen, Perlen gleichen die durch einen gemeinsamen Faden zusammengehalten werden. Sie sind aus einer bestimmten Denkungsweise, aus einer eigenthümlichen Geistes-Richtung hervorgegangen; es liegen ihnen gewisse Grund-Überzeugungen zum

Grunde; sie werden verknüpft nicht blos durch das Gemeinsame ihres Inhalts, sondern durch die Anschauungen aus welchen sie entsprungen sind. — Auch die erste Schwürigkeit auf die wir aufmerksam gemacht haben, ist nichts weniger als unüberwindlich. Kann man es auch nicht läugnen daß in den verschiedenen Zeiten, aus welchen die einzelnen kleinern, oder größern Sammlungen stammen, der hebräische Geist in manchen Beziehungen sich änderte, so blieben doch gewisse Überzeugungen und Ansichten dieselben; die unter Salomo entstandene eigenthümliche Lebens-Weisheit pflanzte sich von Geschlecht zu Geschlecht fort, und erhielt sich in ihren wesentlichen Charakteren unverändert, gleichwie die geistigen Bedürfnisse aus denen sie entsprungen war. Auch in dieser Hinsicht liegt den in den Proverbien gesammelten Lehrsprüchen ein Gemeinsames zum Grunde, was sich erkennen und darstellen läßt. Wir lassen uns deßwegen durch die bezeichneten Schwürigkeiten nicht abschrecken, sondern treten unserer Aufgabe muthig entgegen, um so muthiger, da ja auch andere schon versucht haben den in dieser Spruchsammlung enthaltenen Lehr-Inhalt in seinem Ganzen und in seinem innern Zusammenhange darzustellen[1]. Indessen werden wir, um auch den durch den Fortgang der Zeit herbeigeführten Veränderungen in der Anschauungsweise der hebräischen Weisen gebührende Rechnung zu tragen, in unserer Darstellung, so viel als möglich von den in den ältesten Gnomen-Sammlungen ausgesprochenen Ansichten ausgehen, und an diese dasjenige anknüpfen was die spätern Sammlungen von neuen Ansichten und weitern Ausführungen älterer Meinungen uns darbieten.

Die Weisen, welche sich in den Proverbien vernehmen lassen, waren Hebräer; das geben sie überall zu erkennen. Die Grund-

[1] So Ewald, ang. W., S. 8 ff.

stimmung ihres Geistes war die ihres ganzen Volkes, nämlich eine religiöse. Wie tief sie auch das Bedürfniß fühlen sich von den Gründen der wechselnden Erscheinungen des menschlichen Lebens Rechenschaft abzulegen, und sich zu den allgemeinen Grundsätzen zu erheben welche das Verhalten des Menschen leiten und bestimmen sollen, mit welcher Selbstständigkeit sie auch bei ihren Forschungen zu Werke gehen, alles ihr Denken und Sinnen hat zur Grundlage die allgemeinen religiösen Grund-Anschauungen der Hebräer. Es ist besonders der eigenthümliche, aus dem patriarchalischen Zeitalter stammende Gottesbegriff der Hebräer, welcher ihr ganzes Bewußtseyn, und mit demselben ihr gesammtes Denken und Forschen beherrscht. Wollen wir demnach die Weisheitslehren der hebräischen Gnomiker in ihrem organischen Zusammenhange kennen lernen, so müssen wir damit anfangen daß wir auf die die Basis ihrer ganzen Reflexion bildenden religiösen Grund-Anschauungen derselben unsere Aufmerksamkeit richten.

## A. Religiöse Grund-Anschauungen.

### a. Gott.

Als ächte Hebräer äußern sich die Verfasser der Proverbien darin daß alle ihre religiösen und sittlichen Überzeugungen, ihr ganzes geistiges Leben, folglich auch ihre gesammte Anschauung von der Welt und Menschheit, ihr ganzes Denken und Forschen auf ihrem Gottesbewußtseyn, als gemeinschaftlicher unerschütterlicher Grundlage ruhte und von derselben ausging. Dem Wesentlichen nach war ihr Begriff von Gott kein anderer als der von uralten Zeiten her bei ihrem Volke gewöhnliche; nur daß sie sich denselben frei von den theokratischen Beschränkungen dachten unter welchen er von ihren Volksgenossen aufgefaßt

wurde. Gott war ihnen, nach der wichtigsten Eigenthümlichkeit des hebräischen Gottes-Begriffs, nicht nur der Einzige, allein Anzubetende, sondern der von der Natur durchaus Verschiedene, unendlich über sie Erhabene. Er erschien ihnen als höchster Urheber und Regierer von Allem was ist und geschieht, folglich als der schlechthin Absolute. Daß sie sich ihn als einen persönlichen, intelligenten vorstellten, erhellt überall mit zweifelloser Gewißheit. Daraus folgt aber noch nicht daß sie sich ihn als reinen Geist gedacht haben. Dieß ist eine Vorstellung die den Hebräern deßhalb fremd bleiben mußte, weil sie von der Persönlichkeit des menschlichen Geistes keinen Begriff hatten. Findet sich auch in den Proverbien keine Stelle, aus welcher zu erweisen wäre, daß die Gnomiker sich nicht zu dem Begriff der reinen Geistigkeit Gottes erhoben, so läßt es sich doch aus der allgemeinen Denkungsweise der Hebräer, von welcher sie sich in dieser Beziehung nicht trennten, vermuthen. Übrigens sind die Prädicate, unter welchen sie Gott auffaßten, die gewöhnlichen. Von der vorzüglichen Hervorhebung der Weisheit und der Vereinigung mehrerer Prädicate in dem Begriffe derselben wird später die Rede seyn. Ausgehend von der Absolutheit Gottes erblickten sie Alles als schlechthin abhängig von ihm. Die Welt und der Mensch, die Schicksale des Einzelnen und der Völker, Alles stellte sich ihnen unter den göttlichen Gesichtspunkt; alle ihre Anschauungen vereinigten sich in dem Begriffe von ihm als ihrem gemeinschaftlichen Mittelpunkt.

### b. Die Welt.

Durchdrungen von dem Begriffe Gottes als des Absoluten konnten natürlich die hebräischen Gnomiker in der Welt nichts anders sehen als seine Schöpfung, ein Werk das nach seinem Seyn und seiner Einrichtung von Gott schlechthin gesetzt, auch durch und durch auf ihm ruht, von ihm getragen, regiert und

belebt wird. Es wird gezeigt werden, wie diese Ansicht sich durch das Eintreten des Begriffs der göttlichen Weisheit modificirte. Übrigens hatten die Verfasser der Proverbien von der Unermeßlichkeit des Welt-Alls eben so wenig eine Ahnung als ihre Volksgenossen von den ältesten bis in die spätern Zeiten. Ihre Weltanschauung war die welche dem Wesentlichen nach schon der ersten Cosmogonie der Genesis zum Grunde liegt. Die Welt ist eigentlich die Erde, eine weite runde Fläche, ausgebreitet über dem mit Wasser angefüllten Abgrund, auf Säulen ruhend die nicht wanken. Auf ihr sind die Berge eingesenkt; aus ihrem tiefen Grunde brechen die Quellen hervor. Um sie her fluthet der Ocean, eingeschlossen von dem Schöpfer in unübersteigliche Schranken. Über der Erde spannt sich des Himmels Bogen aus, an welchem die thautriefenden Wolken angeheftet sind (8, 22 ff.; 3, 19). Sonderbar ist es, daß von den leuchtenden Gestirnen des Tages und der Nacht, die doch, wie aus so vielen Stellen des Alten Testaments erhellt, für den Hebräer ein Gegenstand der höchsten Bewunderung waren, in den Proverbien nicht die Rede ist. Dagegen erwähnen sie, als unter der Erde befindlich, des dunkeln Reiches der Schatten (15, 11).

### c. Der Mensch.

Gleichwie die Welt, so denken sich die hebräischen Gnomiker auch den Menschen als von Gott schlechthin abhängig. Auch in ihm erblicken sie ein Geschöpf des Ewigen (20, 12; 22, 2). Bei aller Originalität und Tiefe vieler psychologischen Bemerkungen über den Menschen, erheben sie sich doch, was das Wesen desselben betrifft, nicht über die in dem Hebraismus gewöhnlichen Vorstellungen. Die Seele, der Geist, das Herz, welche nicht unterschieden werden, sind ihnen Princip des Denkens, Wollens, der Gefühle und Triebe (16, 2; 20, 27; 21, 2). Daß die Seele ein persönliches Princip, Grund

aller menschlichen Persönlichkeit sey, liegt ihnen noch ferne. Die absolute Abhängigkeit des Menschen von Gott gibt sich ihnen zunächst darin zu erkennen, daß nicht nur das äußerliche, sondern auch das ganze innere Leben desselben klar und offen vor Gottes Blicken da liegt. „Unterwelt und Abgrund sind offen für ihn, wie vielmehr die Herzen der Menschenkinder (15, 11)! Eine Leuchte Jehovah's ist des Menschen Seele, durchspähend alle Gemächer des Innern (20, 27)[1]. Vor seinen Augen liegen des Menschen Wege offen, und alle seine Gänge misset er" (5, 21; vergl. 16, 2; 17, 3; 21, 2). Hierauf aber beschränkt sich, ihrer Ansicht zufolge, die Abhängigkeit des Menschen von Gott nicht, sondern äußert sich vorzüglich in dem durchgängigen Bestimmtwerden desselben von Gott. Zwar erkennen sie auf der einen Seite die menschliche Willensfreiheit an; sie legen dem Menschen das Vermögen bei Vorsätze zu fassen, und sich dabei entweder von dem Triebe, oder von vernünftigen Gründen leiten zu lassen: Auf der andern Seite aber stellen sie ihn wieder unter die absolute Macht Gottes, indem sie lehren daß Gott Alles nach seiner wunderbaren Weisheit anordne, daß der Mensch gegen seine Rathschlüsse nichts vermöge, und daß der Ewige ihn leite und bestimme in allen seinen Handlungen und Unternehmungen. „Viele Plane sind in dem Herzen des Menschen, aber der Rathschluß Jehovah's besteht (19, 21); von Jehovah gehen aus des Mannes Schritte; der Mensch wie kann er seine Wege verstehen? (20, 24; vergl. 16, 1); des Menschen Herz denkt seinen Weg aus, aber Jehovah richtet seine Schritte" (16, 9). Eine Vermittelung dieser so schwer zu erklärenden An-

[1] Den Sinn dieses Spruches glauben wir einfach dahin bestimmen zu müssen, daß die Seele des Menschen Gott vollkommen offenbar ist, so daß der Ewige die geheimsten Gedanken erspäht. Einen andern, allerdings ungleich tiefern Sinn glaubt Ewald in diesem Spruche zu entdecken, ang. Schr., S. 10.

tinomie zwischen der menschlichen Freiheit und der göttlichen Absolutheit lag noch außerhalb des Gebiets der Forschung der hebräischen Gnomiker; sie scheinen dieselbe nicht einmal verstanden zu haben. — Gemäß der allgemein herrschenden Meinung halten auch sie das Grab für das Ende aller menschlichen Hoffnung, und ein dumpfes Schattenleben in dem Scheol für das letzte Ziel unserer Bestimmung (15, 11). Von der Hoffnung einer bewußtvollen, geistigthätigen Unsterblichkeit ist in den Proverbien eben so wenig eine Spur zu finden, als von einer gerechten Vergeltung in einem andern Leben.

### d. Die Menschlichen Verhältnisse.

Es lag in dem Gottesbegriffe der hebräischen Gnomiker, daß sie sich kein menschliches Verhältniß denken konnten, das nicht von Gott bestimmt, und nach seinen weisen Zwecken angeordnet worden wäre: „Er schafft Alles nach seiner Absicht (16, 4). Reiche und Arme hat er geschaffen (22, 2); sein Segen nur macht reich, es setzt nichts hinzu des Menschen saure Mühe (10, 22); das Roß wird gerüstet zum Tage des Streits, von Jehovah aber kommt der Sieg (21, 31). In den Schooß wird das Loos geworfen, aber von ihm nur kommt die Entscheidung" (16, 33). Als das eigentliche Princip der ganzen Wirksamkeit Gottes bei Anordnung der menschlichen Lebens-Verhältnisse betrachten die Gnomiker seine Heiligkeit: „Ein Greuel Jehovah's sind verkehrte Herzen, sein Wohlgefallen aber die in der Unschuld wandeln (11, 20). Der Frevler Opfer sogar ist ihm ein Greuel, aber das Gebet des Frommen ist ihm angenehm" (15, 8; vergl. 6, 16 ff.). Nur das Gute liebend, das Böse hassend, belohnt Gott jenes, und bestraft dieses: So offenbart sich die Heiligkeit Gottes als Gerechtigkeit, von welcher Glück und Unglück, jeder freudige oder traurige Wechsel der menschlichen Verhältnisse abgeleitet wird. Der ganze Abfluß der

Lebens-Ereignisse gestaltet sich jenen weisen Spruchdichtern als ein großes Vergeltungswerk Gottes, welches sie aber, nach ächt hebräischer Art, auf dieses irdische Daseyn beschränken, und vorzugsweise auf das äußerliche Seyn beziehen. Bis zum Überdrusse wiederholt sich in den Proverbien die Versicherung, daß Weisheit, Tugend und Frömmigkeit von Gott mit süßem Glück belohnt, hingegen Thorheit, Laster und Gottlosigkeit durch schwere Strafen geahndet werden. „Jehovah's Fluch ruht auf dem Hause des Frevlers, aber die Wohnung der Gerechten segnet er (3, 33; vergl. 1, 32; 2, 21; 3, 3 f. 10; 9, 34 ff.; 10, 6—9. 16. 17; 11, 2. 5 ff.; 12, 2. 3; 7, 21; 13, 9; 14, 11; 16, 20. 22; 19, 23). „Ungerechte Schätze gewähren keinen Nutzen, aber Gerechtigkeit rettet vom Tode (20, 2); der Frevler erwirbt sich nichtigen Lohn, aber wer Gerechtigkeit säet hat sichern Gewinn" (11, 18). Ganz im Sinn des gewöhnlichen Hebraismus ist es, wenn die Spruchdichter langes Leben unter die vorzüglichsten Belohnungen der Weisheit und Tugend rechnen (3, 1. 2; vergl. 4, 10; 10, 27 ꝛc.), und lehren daß die göttliche Vergeltung im Belohnen und Strafen sich auch auf die Nachkommen erstrecke (10, 7). Überraschend ist die Bemerkung daß auch die göttlichen Strafen Äußerungen der Liebe des Ewigen sind, eine heilsame Zucht, die man benutzen solle (3, 11. 12). Es ist dieß ein tiefer Blick in das Wesen der göttlichen Vergeltung, der, bei weiterm Nachdenken, die Gnomiker zu wichtigen Aufschlüssen über dieselbe geführt haben würde. Zur vollen Lösung des großen Räthsels würden sie indessen auch hiedurch nicht gelangt seyn, weil ihnen die Aussicht auf eine lebens- und bewußtvolle Fortdauer jenseits des Grabes abging. Es ist befremdend daß sie bei der Beschränkung aller Vergeltung auf das irdische Daseyn nicht durch die täglich sich ihnen darstellenden Beispiele unglücklicher Frommen und im Wohlseyn schwelgender Frevler, auf dieselben

beunruhigenden Zweifel stießen, die sich in so manchen Stücken aus dem Salomonischen und nach-Salomonischen Zeitalter vernehmen lassen. Nur dadurch können wir uns diese Erscheinung erklären, daß die Reflexion welcher sie sich überließen, wesentlich praktischer Natur war. Ihr eigentliches Forschen ging auf Entdeckung der allgemeinen Regeln und Grundsätze welche das Wollen und Handeln des Menschen bestimmen sollen. Die im Gebiete der theoretischen Speculation liegenden Fragen ließen sie meistens unberührt. Ihnen wandten andere Weisen ihre Aufmerksamkeit zu, die aber eben deßwegen von schweren Zweifeln ergriffen wurden, mit welchen sie rangen, unvermögend sie zu befriedigender Lösung zu bringen. Die Gnomiker erhielten sich die Ruhe des Gemüthes nur dadurch, daß sie in Absicht auf die schwersten theoretischen Probleme auf dem Standpunkte des allgemeinen Volksglaubens verharrten. Daher die Sicherheit und Naivität mit welcher sie sich über die in diesem Daseyn sich immer nach dem Gesetze strenger Gerechtigkeit vollziehende Vergeltung äußern, wie z. B. 24, 19. 20: „Entrüste dich nicht über die Frevler, und sey nicht neidisch über die Bösen: Denn es wird kein gutes Ende mit dem Bösen nehmen, der Frevler Leuchte wird erlöschen.“

Es wird wohl, nach den angeführten Stellen, keinem Zweifel unterliegen, daß die israelitischen Gnomiker in Absicht auf ihre religiösen Grund-Anschauungen, auf dem Standpunkte des gewöhnlichen Hebraismus stehen blieben. Sie waren in dieser Beziehung Kinder ihres Volkes, allein sie waren auch Kinder ihrer Zeit, und diese strebte dahin, sich über das religiöse Volksbewußtseyn zu erheben, und die Schranken des nationalen Glaubens zu durchbrechen. Auch auf den Geist jener Gnomiker übten ihre religiöse Grund-Anschauungen keinen hemmenden Einfluß aus; sie hinderten dieselben nicht sich in vieler Hinsicht über die

Engherzigkeit des hebräischen National-Geistes zu erheben, und sich auf dem Gebiete praktischer Weisheit einer selbstständigen Forschung zu überlassen.

Was uns bei dem Studium der Proverbien sogleich auffallen muß das ist ihre Entfernung von dem bei den Hebräern so tief gewurzelten und auf ihre Gesinnungen so beengend einwirkenden theokratischen Geiste. Zwar bezeichnen auch sie die Gottheit mit dem theokratischen Namen Jehovah; dennoch aber ist in ihnen keine Spur vorhanden von dem abstoßenden Particularismus welchen der Hebräer gewöhnlich mit seinem Gottesbegriff verknüpfte. Mag auch das Gebet, welches 1 Kön. 8, 27 dem König Salomo bei der Einweihung des Tempels zugeschrieben wird, unächt seyn, so drückt doch der in demselben hervortretende allgemeine menschliche Gesichtspunkt treffend den Universalismus aus, welcher diesem Fürsten eigen war, und vom ihm nicht blos in seine Sprüche, sondern überhaupt in die Weisheitslehre seines Zeitalters und die dieselbe aussprechende gnomische Dichtung überging. Wie häufig auch die Pflicht der Gottes-Furcht und der treuen Verehrung Jehovah's empfohlen wird, so ist doch von dem Gesetze nur äußerst selten die Rede. Die älteste, gewiß großentheils salomonische Spruchsammlung, erwähnt desselben gar nicht; erst in derjenigen Sammlung, die angeblich aus dem Zeitalter des Hiskia's stammt, ist von dem Gesetze die Rede, jedoch nur in wenigen Sprüchen (28, 4. 7; 29, 18): des Opfers wird nur erwähnt, um auf den geringen Werth desselben aufmerksam zu machen (15, 8; 21, 27; 7, 14). Von den Erstlingen ist nur in einem verhältnißmäßig späten Abschnitte die Rede (3, 9); doch wird schon in der ältesten Sammlung, indessen nur in einem einzigen Spruche, der Gelübde Erwähnung gethan (20, 25). Von dem ganzen pomphaften jüdischen National-Cultus kommt sonst nichts vor; nichts von den Priestern und Leviten, nichts von den großen religiösen Festen, nichts von dem Unter-

schiede der Speisen, nichts von den tausend religiösen Gebräuchen, mit welchen das ganze Leben der Hebräer wie durchwachsen war. Was noch mehr auffällt ist, daß nicht ein einziges Mal vor dem Götzendienst gewarnt wird, welcher doch schon in Salomo's Zeiten bei den Israeliten so häufig Eingang fand, und ungeachtet aller Bekämpfung von Seiten der Propheten und einiger frommen Könige, nie ganz ausgerottet werden konnte. Offenbar befanden sich die Weisen, welche diese Gnomen abfaßten, auf einem ganz andern Standpunkte als die Propheten. Gemeinschaftlich mit diesen drangen sie auf Recht und Gerechtigkeit, Frömmigkeit und Tugend, allein nicht auf die theokratische Form, unter welcher sie jene auffaßten. Eine gewisse Gleichgültigkeit gegen Gesetz und National-Cultus, eine entschiedene Abneigung gegen die vielfachen den Geist der Hebräer beengenden religiösen Gebräuche, ist bei ihnen unverkennbar. Sie sagten sich von der hebräischen Religion nicht los; im Gegentheil, sie waren für dieselbe eben so begeistert als die Propheten; allein sie unterschieden die Religion selbst von ihrer äußern Form; Gegenstand ihrer Begeisterung war nur jene. Sie standen zu den Propheten in dem Verhältnisse etwa wie heut zu Tage christliche Philosophen zu orthodoxen Theologen; ihr Verhältniß zu den Priestern mag sich vergleichen lassen mit demjenigen, in welchem christliche Weisen zu den der Bildung der gegenwärtigen Zeit noch verschlossenen und ihre Wirksamkeit einzig auf die Handhabung des Ceremoniels ihrer Kirche beschränkenden katholischen Geistlichen stehen.

Diese religiöse Unabhängigkeit war nun aber gerade die nothwendige Bedingung des Nachdenkens über die allgemeinen Grundsätze des menschlichen Handelns und Lebens, welchem sie sich überließen. Da wo der Geist des Hebraismus in seiner ganzen Eigenthümlichkeit und Macht vorherrschte, konnte man sich zu einem solchen Nachdenken nicht angeregt fühlen. Die Frage:

Was man thun solle, um von Jehovah mit einem langen und glücklichen Leben begnadigt zu werden, fand in dem Gesetze selbst ihre volle Beantwortung: „Du sollst wandeln in allen Gesetzen, und Vorschriften, und Satzungen deines Gottes!" Die genaue Erfüllung der gesetzlichen Vorschriften war nach der Ansicht des gemeinen Israeliten der Inbegriff aller Verpflichtungen, sein höchster sittlicher Begriff daher der der Gerechtigkeit. Den Weisen aber, die sich in den Proverbien vernehmen lassen, konnte diese Lösung der Frage unmöglich genügen. Je weniger Anhänglichkeit sie selbst für das Gesetz und den National-Cultus hatten, desto weniger konnten sie die sittliche Bestimmung des Menschen an sie knüpfen. Daher forschten sie mit selbstständigem Geiste nach den höchsten Grundsätzen des Wollens und Handelns; sie beobachteten zu diesem Ende das menschliche Leben, lauschten auf die Stimme der Vernunft und des Gewissens, und vereinigten alle Verpflichtungen in dem Begriffe der Weisheit, in welchem die ganze hebräische Philosophie mit ihren Eigenthümlichkeiten eingeschlossen liegt, und dessen genaue Entwicklung wir uns nunmehr zur Aufgabe stellen müssen.

## B. Die Weisheit.

Wir finden in den Proverbien einen doppelten Begriff von Weisheit, nämlich den der göttlichen und den der menschlichen. Es fragt sich demnach, ob man bei der Darstellung der Weisheitslehre der hebräischen Spruchdichter von diesem, oder von jenem ausgehen solle? Die Beantwortung dieser Frage scheint indessen von einer andern abzuhängen: Welcher von diesen beiden Begriffen derjenige war, welcher zuerst in dem Geiste dieser hebräischen Gnomiker zur Entfaltung gelangte?

Bedenkt man, daß die gesammte Reflexion der Hebräer auf ihrem Gottesbegriff ruhte, so möchte man vermuthen, daß es

zuerst die göttliche Weisheit war, deren Begriff sich in ihnen entwickelte. Dieser Vermuthung tritt aber nun wieder der Umstand in den Weg, daß in dem ältesten Stücke der Proverbien, wo der Begriff der menschlichen Weisheit schon entschieden vorherrscht, der der göttlichen noch ganz in dem Hintergrund bleibt, und daß dieser erst in den jüngern Abschnitten in voller Entfaltung hervortritt. Man muß daher annehmen, daß die hebräischen Weisen sich zuerst den Begriff der menschlichen Weisheit ausbildeten und von diesem erst zu dem der göttlichen emporstiegen. Es war auch natürlich, daß, nachdem sie einmal das ganze sittliche Verhalten des Menschen diesem Begriff untergeordnet hatten, sie denselben auch auf Gott übertrugen, und in ihm alle thoretischen und praktischen Vollkommenheiten desselben vereinigten. Wollten wir demnach den Weg der genetischen Entwicklung verfolgen, so müßten wir zuerst von dem in den Proverbien herrschenden Begriff der menschlichen Weisheit sprechen. Allein wollen wir dem wissenschaftlichen Erfordernisse Genüge leisten, so müssen wir den umgekehrten Weg einschlagen. In der zur vollen Entwicklung gelangten hebräischen Weisheitslehre tritt nämlich die menschliche Weisheit unter die göttliche als von ihr bedingt, als Ausfluß, Reflex von dieser. Nur insofern also entsprechen wir dem organischen Zusammenhange, in welchem beide in dem Ganzen der den Proverbien zum Grunde liegenden Philosophie stehen, als wir von der göttlichen Weisheit anheben, und an die Darstellung dieser erst die Lehre von der menschlichen Weisheit anknüpfen. Freilich ist es hiebei unvermeidlich, daß wir zuvörderst von dem ältesten Theil der Proverbien absehen, und uns in den Standpunkt der jüngern Spruchdichter stellend aus dem Geiste dieser heraus den Begriff der göttlichen Weisheit entwickeln.

### 1) Göttliche Weisheit.

Höchst merkwürdige Beschreibungen derselben finden sich in

zwei Stellen, die beide dem von 1, 7—9, 18 sich erstreckenden Abschnitt angehören.

3, 19. 20.

Jehovah gründete durch Weisheit die Erde,
Richtete den Himmel auf durch Verstand.
Durch seine Einsicht brachen die Wasser-Tiefen hervor,
Und leichte Wolken träufeln Thau.

8, 22—31.

Jehovah bereitete mich als seines Schaffens Erstes,
Vor seinen Werken, ehedem.
Von Ewigkeit her ward ich gesalbt,
Von Anbeginn, noch vor der Erde Ursprung.
Als noch keine Wasser-Tiefen ward ich geboren,
Als noch keine wasserreichen Quellen waren.
Bevor Berge eingesenkt waren,
Vor den Hügeln ward ich geboren,
Als er noch nicht gemacht Land und Steppen,
Und des Erden-Staubes Masse.
Als er den Himmel bereitete, war ich dabei,
Als er den Kreis zog auf der Wasser-Tiefe;
Als er die Wolken oben an heftete,
Und gewaltig hervorbrachen die Quellen der Tiefe;
Als er dem Meere seine Grenzen setzte,
Daß die Wasser seinen Bord nicht überschreiten.
Als er der Erde Säulen gründete;
Da war ich ihm zur Seite, sein Lieblings-Kind[1],
Da war ich sein Ergötzen Tag für Tag,
Spielend vor ihm allezeit.
Ich spiele nun auf seiner Erde Kreis,
Und habe mein Ergötzen an den Menschenkindern.

Es war natürlich daß, nachdem die hebräischen Weisen einmal den in ihrem Geist entwickelten Begriff von Weisheit

[1] Nach andern: Als Künstlerin.

auch auf Gott übergetragen hatten, sie den Widerschein derselben in allen göttlichen Werken zu erkennen glaubten. Die Natur besonders erschien ihnen als die lichtvolle Offenbarung der Weisheit des Ewigen. Wie eingeschränkt, nämlich, und kindlich auch ihre Welt-Anschauung noch seyn mochte, so blieb ihnen doch die Herrlichkeit der Schöpfung nicht verborgen. Mit tiefer Bewunderung erfüllte sie der regelmäßige Lauf der Gestirne und die feste Ordnung in allen Erscheinungen der Natur, die unermeßliche Fülle von lebendigen Wesen welche alle Räume der Schöpfung bevölkern und die väterliche Fürsorge für ihre Erhaltung; die reiche, Berge und Ebenen deckende Pflanzenwelt und die von ihr erzeugten kostbaren Früchte. Den lebhaften durch die aufmerksame Betrachtung der Welt in ihnen hervorgerufenen Empfindungen entquollen die beredten Natur-Schilderungen, die wir in dem Hiob und in mehreren Psalmen (z. B. dem 65sten, dem 104ten 2c.) finden. Wie hätten sie nicht in allen diesen sie zur Bewunderung stimmenden Einrichtungen und Erscheinungen der Natur die Spuren der göttlichen Weisheit finden sollen, deren Begriff sich in ihrem Geiste entfaltet hatte? Auf sie weiset schon der Verfasser der ersten mosaischen Cosmogonie hin, wenn er Gott, nach jedem Schöpfungstage, das was er ins Daseyn gerufen mit Wohlgefallen betrachten und als gut erkennen läßt. Unvermerkt wurde ihnen nun die Weisheit Gottes zum eigentlichen Princip der Welt-Schöpfung und mithin zum Inbegriff aller der Vollkommenheiten die sich bei derselben bethätigten. Die Allwissenheit Gottes und sein Verstand, seine Allmacht und seine Güte, Alles vereinigte sich, nach ihren Vorstellungen, in seiner Weisheit. Sie erschien ihnen hiemit als die eigentliche Substanz aller Eigenschaften Gottes, und folglich, weil Gottes Wirksamkeit nur Offenbarung seiner Vollkommenheit ist, als das Princip seiner ewigen Wirksamkeit. Indem sie nun, noch nicht ahnend daß Gott über alle

Bedingungen der Zeit unendlich erhaben ist, das vorweltliche Seyn Gottes von dem mit dem Schöpfungsakt anhebenden unterschieden, waren sie darauf hingewiesen, sich auch die Weisheit Gottes als eine vor der Welt schon bestehende zu denken. Ursprünglich war sie, ihrem Begriffe zufolge, Gott inwohnend, immanent: Aber nun ließen sie dieselbe, vor der Schöpfung schon, sich dem tiefen Schooß des göttlichen Seyns entwinden und objektiv werden. An eine wirkliche Hypostasirung der göttlichen Weisheit dachten sie zwar nicht; dieß geht daraus hervor, daß sie sich ja dieselbe als etwas an die Menschen Mittheilbares dachten; allein eine kühne Personification müssen wir anerkennen, die späterhin leicht zu wahrer Hypostasirung der Weisheit, oder ähnlicher Momente in dem unendlichen Seyn Gottes Veranlassung geben konnte.

Vermöge dieser Personification erblickten nun die hebräischen Weisen, in dem mächtigen Schwung ihrer geistigen Anschauung, die göttliche Weisheit als Gott zur Seite stehend, sein liebstes Kind, Abglanz der Herrlichkeit seines eigenen Seyns, Gegenstand seines innigsten Wohlgefallens. Sie wird ihnen zum vermittelnden Princip zwischen Gott und der Welt, und nimmt somit die Stelle ein, welche in der gewöhnlichen Vorstellungsweise der Geist Gottes einzunehmen pflegte. Bei der Schöpfung der Welt dient sie Gott zum Organe. Ihr Wirken bei der Gründung des Alls der Dinge war kein mühsames, sondern ein leichtes, heiteres Spiel unter Gottes Augen. Die Welt ist demnach Werk der göttlichen Weisheit, auch der Mensch ist es; beide sind Offenbarungen von ihr und tragen daher auch ihr Gepräge. Weit entfernt, daß sie sich seit der Schöpfung der Welt von ihr zurückgezogen hätte, wirkt sie vielmehr spielend fort auf der Erde: Sie ist es ja die noch immer alle Natur-Erscheinungen bestimmt und ordnet. Sie ist zugleich das Princip aller geistigen Erleuchtung; sie hat

Lust an den Menschenkindern, indem sie sich wohlwollend an sie wendet, und sie zu sich heranzuziehen und zu bewegen sucht in engen Bund mit ihr zu treten. Jede belehrende, warnende und zum Guten ermahnende Stimme, ist Stimme der göttlichen Weisheit; jede Wahrheits-Erkenntniß ist ein Ausfluß aus ihr, wie jedwede Tugendübung nur unter ihrem Einfluß stattfindet. Die menschliche Weisheit ist daher immer nur Widerschein, Emanation der göttlichen. Dieser innige Zusammenhang beider tritt aus den beiden angeführten Stellen deutlich hervor: Denn dieselbe Weisheit, die so eben als göttliche geschildert wurde, oder selbst als solche auftrat, ist es, zu welcher nachher ermahnt wird, oder die selbst in dringender Rede zu sich einladet und gehört zu werden verlangt. Es ist aus diesen Gründen natürlich, daß Jehovahs Wohlgefallen nur auf demjenigen ruht der die Weisheit findet und ergreift, während der welcher sie von sich zurückstößt und sich von ihr entfernt, schweren Bestrafungen und einem frühen Tod entgegengeht (8, 35; 3, 13). Die Weisheit Gottes wird somit auch zum Princip seiner ganzen Weltregierung und der von ihm strenge gehandhabten, jedoch innerhalb der Grenzen des gegenwärtigen Daseyns beschlossenen sittlichen Weltordnung.

## 2) Menschliche Weisheit.

### a. Allgemeiner Begriff der menschlichen Weisheit.

Gleichwie die hebräischen Gnomiker die Weisheit Gottes als den Inbegriff aller seiner Vollkommenheiten betrachteten, so vereinigten sie alle sittlichen Eigenschaften des Menschen in dem Begriffe der menschlichen Weisheit. Offenbar ist sie in den Proverbien der höchste sittliche Begriff. Gerade hiedurch aber

unterscheiden sich die Sprüche wesentlich von den meisten Schriften des Alten Testaments, in welchen der höchste sittliche Begriff der der Gerechtigkeit ist. Auch die gewöhnliche Denkungsweise der Hebräer kannte nichts Höheres als sie. Was konnte nun die israelitischen Gnomiker veranlassen, dem Begriffe der Gerechtigkeit den der Weisheit zu substituiren? Es waren, unserm Vermuthen nach, zwei Gründe. Einmal nämlich, wie schon oben bemerkt wurde, konnte der Begriff der Gerechtigkeit ihnen schon deßhalb nicht genügen weil er, wenigstens wie er gewöhnlich verstanden wurde, sich an die ceremonielle Werkheiligkeit anschloß, gegen welche sie eine entschiedene Abneigung hegten. Auf der andern Seite mochte ihnen der Begriff der Gerechtigkeit auch zu wenig auf die theoretischen Bedingungen einer höhern sittlichen Bildung hinzuweisen scheinen. Wirklich konnte die Gerechtigkeit, wie sie von den Hebräern gedacht wurde, bei einer sehr unvollkommenen Verstandes-Bildung und vielfachen Irrthümern stattfinden. Allein deutlich erkannten die hebräischen Weisen, daß eine Sittlichkeit, wie sie sich dieselbe dachten, mit einem solchen Geistes-Zustand nicht bestehen könne, sondern als nothwendige Bedingung voraussetze, daß der Mensch das was recht und gut ist klar einsehe, und sich in Absicht auf die höchsten Interessen des Lebens zu lichtvoller Erkenntniß erhoben habe. Überhaupt erschien ihnen der Besitz ausgezeichneter theoretischer Geistes-Bildung als von unschätzbarem Werthe. Darum war es ihnen um einen Begriff zu thun, in welchem sich dieselbe mit praktischer Pflicht-Erfüllung vereinigte. Einen solchen fanden sie in dem Begriffe der Weisheit.

Zu bemerken ist indessen, daß wenn sie die Weisheit beinahe gänzlich von dem ängstlichen Halten auf die gesetzlichen Gebräuche und Ceremonien ablöseten, sie dieselbe deßwegen von der Religion nicht trennten. Wie bei ihnen selbst das ganze Denken und Forschen auf der Grundlage des religiösen Bewußt-

seyns ruhete, so wollten sie auch daß die Weisheit eine ächte Religiosität zur Basis hätte. Es war ihnen diese Religiosität aber auch nur Fundament, Grundbedingung der Weisheit, nicht aber die Weisheit selbst. „Die Furcht Jehovah's ist der Anfang der Erkenntniß," sagt die Überschrift der ersten Sammlung (1, 7); ein Satz der später unter etwas verschiedenen Worten wiederholt wird (9, 10): „Der Weisheit Anfang ist Furcht Jehovah's, und Erkenntniß des Allheiligen Verstand." Wie hier die Furcht Jehovah's als der Weisheit Anfang bezeichnet wird, so wird sie 15, 33 als Zucht zu derselben dargestellt, um anzudeuten daß jene zu dieser führe, sie im Geiste des Menschen vorbereite und begründe.

Es folgt aus diesem Begriffe der (menschlichen) Weisheit, daß sie in der That alle sittlichen und religiösen Vorzüge in sich vereinigt (s. z. B. 8, 1 ff.). Deßhalb wird der Weise auch in vielen Stellen als der Fromme, der Gerechte, der Redliche und Gute dargestellt, gleichwie der Thor als der Böse, der Sünder, der Treulose erscheint. Die Weisheit besteht demnach, um den Begriff derselben in wenigen Worten auszudrücken, in der Vereinigung der höchsten Wahrheits-Erkenntniß mit der vollkommensten Pflicht-Erfüllung auf dem Grunde einer aufrichtigen, lebendigen Religiosität, folglich in dem höhern geistigen Seyn des Menschen nach seinen verschiedenen Richtungen und in inniger Gemeinschaft mit Gott.

Bei dem besten Willen indessen den höchsten sittlichen Begriff aufzufassen, erreichten denselben die hebräischen Gnomiker doch nicht vollkommen. Wie sie sich die Weisheit dachten entbehrte dieselbe der vollen sittlichen Reinheit und Strenge. Aus den Lebensregeln, die sie ihr in den Mund legten, erhellt deutlich daß sie zwischen der wahren, rein ethischen Weisheit und der bloßen Lebensklugheit keinen genauen Unterschied machten. Viele Sprüche sind wirklich ohne allen sittlichen Gehalt und drücken nichts weiter aus als die Klugheit des Verhaltens in gewissen

Vorkommnissen des Lebens. Die Weisheit selbst spricht in den Proverbien (8, 12. 5): „Ich wohne bei der Klugheit und finde Kenntniß der Vorsicht; lernet Klugheit, ihr Albernen, ihr Thoren lernet Verstand." Und so wird, gleich in der Einleitung (1, 2 ff.), von den Sprüchen gerühmt, nicht nur daß sie zur Erkenntniß der Weisheit verhelfen, und dazu stimmen die Zucht der Vernunft, des Rechts, der Gerechtigkeit und Geradheit anzunehmen, sondern daß sie auch den Einfältigen Klugheit, dem Jüngling Kenntniß der Vorsicht verleihen. — Deutlicher als irgendwo äußert es sich hier, daß der Geist der Hebräer sich zu keiner Zeit zu voller Reinheit der sittlichen Begriffe zu erheben vermochte. Wenn er sich auch lossagte von der so tief in diesem Volke gewurzelten Werkheiligkeit, so verfiel er auf der andern Seite in eine Verwechselung der Klugheit mit der wahren ethischen Gesinnung aus welcher Lebensregeln von sehr zweifelhafter Sittlichkeit entsprangen.

Dem eben Gesagten zufolge umschloß der in den Proverbien herrschende Begriff der Weisheit sowohl theoretische als praktische Elemente. Die genauere Bestimmung derselben erfordert, daß beide auseinander gelegt werden.

### (a.) Theoretische Weisheit.

Daß die hebräischen Spruchdichter Erkenntniß der Wahrheit, Klarheit der Einsicht, Bildung des Geistes als einen nothwendigen Bestandtheil der Weisheit ansahen, geht schon daraus hervor, daß sie die personificirte Weisheit lehrend auftreten lassen. Sie selbst verkündigt (8, 7), daß sie Wahrheit rede, und Frevel für ihre Lippen ein Greuel sey. „Hört auf Belehrung, ruft sie aus, und werdet weise, und lasset sie nicht fahren. Heil dem Menschen der auf mich hört" (8, 33). Sie redet durch weise Sprüche, welche Lehren der Vernunft, des Rechts, der Gerechtigkeit und Geradheit enthalten (1, 3). Auch der Weise hat noch

nöthig seine Kenntnisse zu bereichern (1, 5); dagegen spricht auch die Weisheit hinwiederum durch ihn (16, 23): „Das Herz des Weisen macht seinen Mund klug, und auf seinen Lippen fördert es Belehrung." Da die Weisheit auf der Religiosität ruht, so versteht es sich, daß sie in theoretischer Beziehung besonders Gottes-Erkenntniß ist. Dieß erklärt ausdrücklich der Spruch 2, 4. 5: „Wenn du die Weisheit suchest wie Silber, wie nach verborgenen Schätzen nach ihr forschest, dann wirst du die Furcht Jehovah's verstehen, und Gottes-Erkenntniß finden."

(b.) Praktische Weisheit.

Die in der Weisheit beschlossenen Erkenntnisse sollen zur Gesinnung und That werden, und sich durch das ganze Wirken und Leben des Menschen offenbaren. In dieser Beziehung ist die Weisheit recht eigentlich Gerechtigkeit, Geradheit, sittliche Güte. Sie selbst spricht von sich (8, 20): „Auf dem Pfade der Gerechtigkeit wandele ich, mitten auf den Pfaden des Rechts." Eben darum weil sie Tugend ist wird sie auch von denjenigen gesucht und geliebt die rechtschaffen und gottesfürchtig sind; für die Bösen und Gottlosen ist sie Gegenstand eines blinden Hasses (1, 7. 22). Alle ihre Rathschläge, Belehrungen und Ermahnungen haben zum Zweck ihre Schüler zur Tugend, und durch sie zum wahren Glück zu führen. „Den Weg der Weisheit lehr' ich dich, mein Sohn, ich leite dich auf der Geradheit Bahnen — auf den Pfad des Frevlers komme nicht, und gehe nicht einher auf dem Weg des Bösen. Verlass' ihn, gehe nicht darauf einher; weich' ab von ihm und geh' vorüber" (4, 11. 14; vergl. 2, 4 ff.).

Die hebräischen Gnomiker lehren ausdrücklich, daß zur Weisheit die äußerliche Vollbringung dessen was recht und gut ist keineswegs genüge, sondern daß sie vor allen Dingen Beherrschung des Herzens, Liebe zum Guten, Freude an demselben er-

fordere. Darum lassen sie sie ausrufen (4, 23): „Mehr denn Alles bewahre dein Herz, denn aus demselben strömen die Quellen des Lebens — Freude ist es den Gerechten zu thun was recht ist, dem Übelthäter aber Schrecken (21, 15). Das Begehren des Gerechten ist lauter Gutes (11, 23); die Gedanken der Gerechten sind redlich, aber die Anschläge der Frevler Betrug" (12, 5). Eben darum weil die Weisheit, ihrem Begriffe von derselben zufolge, sich auf Reinheit der Gesinnung, Freude an dem Guten gründet, lehren sie daß der Weise das Gute ohne Mühe, wie aus innerm Drange vollbringt: „Dem Thor ist ein listiger Streich ein frohes Spiel, so ist's die Weisheit dem verständigen Mann" (10, 23). Von Beherrschung des Gemüthes ausgehend, schließt die Weisheit eine genaue Selbstkenntniß in sich; die Thorheit dagegen setzt immer Selbstbetrug voraus (14, 8. 15).

Indem die Verfasser der Proverbien auf unablässiges Streben nach Weisheit dringen, erkennen sie es an, daß es der Mensch, auch bei der redlichsten, beharrlichsten Anstrengung, niemals zu vollkommener Herzensreinheit und Güte zu bringen vermag. Spricht sich auch das Bewußtseyn der Sündhaftigkeit in den Proverbien weit seltener aus als in andern alt-testamentlichen Schriften, z. B. im Hiob, so fehlt es doch nicht ganz an Stellen, in welchen es sich deutlich äußert. Hieher gehört unter andern der Ausspruch 20, 9: Wer kann sagen: „Ich habe mein Herz lauter erhalten, ich bin rein geblieben von Sünde?"

### b. Ursprung der menschlichen Weisheit.

Um Weisheit zu erlangen gilt, nach den Proverbien, als erste Regel daß man darnach strebe. „Der Weisheit Anfang ist: Erwirb dir Weisheit, und mit all' deinem Gute erwirb dir Klugheit" (4, 7). Darum spricht sie selbst (8, 17): „Ich liebe die mich lieben, und die mich suchen finden mich." Da die wahre Weis-

heit auf Gottesfurcht ruht, so ist natürlich ein religiöser Sinn die nothwendige Bedingung und beste Vorbereitung um zu derselben zu gelangen (2, 3—5). Sie ist nicht in weiter Ferne zu suchen; dort sucht sie vergebens der Thor; der Verständige findet sie in seiner Nähe (17, 24): denn sie spricht durch edler Väter Mund (13, 1; 15, 5; 4, 1), und durch die Stimmen der Weisen. Darum ist der Umgang mit weisen Männern ein wichtiges Mittel um zu ihr zu gelangen (13, 20), während die Gesellschaft der Bösen und Thoren zur Sünde und Thorheit führt und daher vermieden werden muß (1, 8—19; 4, 14; 14, 7; 16, 29). Aus demselben Grunde soll man den Sprüchen der Weisen ein aufmerksames Gehör schenken; selbst der Weise kann noch viel daraus lernen (1, 1—6).

Der Stimme der Weisheit begegnet in dem Menschen die Gewalt der sinnlichen Triebe, welche gebändigt und von verderblicher Verirrung abgehalten werden müssen. Deßwegen gelangt Niemand zur Weisheit ohne ernste Zucht (19, 20); wer die Weisheit liebt unterwirft sich derselben bereitwillig; wer ihr widerstrebt bleibt immerdar ein Thor und ein Frevler (12, 1). Vernünftige Liebe treibt die Väter diese Zucht an ihren Söhnen auszuüben (13, 24); ein weiser Sohn hört auf des Vaters Zucht, der Spötter aber auf keinen Tadel (13, 1; 15, 5). Auch die Sprüche der Weisheit, insofern sie zur Beherrschung der sinnlichen Begierden auffordern, sind für die verständigen Menschen eine Zucht (1, 2), gleichwie die Strafen, welche Gott aus Liebe und zum Zwecke der Besserung auferlegt. Daher die Warnung (3, 11. 12): „Jehovah's Zucht, mein Sohn, verschmähe nicht, und lass' dich seine Zurechtweisung nicht verdrießen: Denn wen Jehovah liebt, den züchtigt er, wie ein Vater den Sohn an dem er Wohlgefallen hat."

Indessen genügt, um zur wahren Weisheit zu gelangen, alles Suchen und Streben nach derselben nicht, nicht die willige Un-

terwerfung unter die strengste Zucht. Sie ist göttlichen Ursprungs, und kann daher nur von Gott verliehen werden. „Die Weisheit Gottes spielt auf seiner Erde Kreis, und hat ihre Lust an den Menschenkindern (8, 31). Jehovah verleiht Weisheit, aus seinem Munde kommt Erkenntniß und Verstand" (2, 6). Gott schenkt sie aber Niemanden, der sie nicht liebt und redlich sucht (2, 3). Fragen wir nun: Wie denn Gott dem Suchenden die Weisheit verleihe, so ertheilen uns die Proverbien auf diese Frage keine deutliche Antwort. Man könnte vermuthen, daß damit gemeint seyn solle, Gott führe dem nach Weisheit sich Sehnenden immer solche Menschen zu, aus deren Munde sie spricht und die die heilsame Zucht derselben ausüben, und wirke selbst durch die einem Solchen auferlegten Lebensschicksale bildend und belehrend auf ihn. Indessen scheint jener Behauptung ein viel tieferer Sinn zum Grunde zu liegen. Als Urprincip von Allem gedacht mußte Gott dem Hebräer auch als die Urquelle aller Einsicht und sittlichen Bildung erscheinen. Hatte sich nun einmal der Geist desselben zu dem Begriff der göttlichen Weisheit erhoben, wie hätte er in ihr nicht das eigentliche Princip aller menschlichen Erleuchtung erkennen und glauben sollen, daß sie sich demjenigen mittheile, der sich aufrichtig nach ihr sehnt, und ihrer Zucht sich willig unterwirft? Ausgezeichnete Einsichten, hohe sittliche Bildung galten dem Hebräer, obwohl auf der einen Seite als Frucht redlicher Bestrebungen, auf der andern als Gabe Gottes, Ausfluß göttlicher Weisheit. Gerade diese Überzeugung von ihrem göttlichen Ursprunge erhöhte die Achtung, welche er vor ihr empfand, und welche ihn in derselben das höchste Gut erkennen ließ.

### c. Weisheit das höchste Gut.

Unerschöpflich sind die Proverbien in Schilderungen der reichen Segnungen, welche aus wahrer Weisheit entspringen. Un-

ter die schönsten Stellen dieses Buches gehören unstreitig diejenigen, welche das Gemälde ihrer beglückenden Wirkungen entwerfen. Allerdings nun werden diese Lobpreisungen der Weisheit als der unerschöpflichen Quelle alles Wohlseyns von der hebräischen Vergeltungslehre beherrscht. In dem Sinne derselben wird jeder aus ihr entsteigender Segen als durch die göttliche Gerechtigkeit vermittelt dargestellt, und Alles auf das gegenwärtige Daseyn und vorzüglich auf das materielle Wohlseyn bezogen. Dennoch ist das äußerliche Glück nicht das einzige, welches die Verfasser der Proverbien aus der wahren Weisheit ableiten; nicht ganz unbekannt sind ihnen auch die aus ihr entspringenden geistigen Segnungen, und auch darin, daß sie auf diese hinweisen, erheben sie sich über die gewöhnliche Denkungsweise ihrer Volksgenossen.

Die Weisheit selbst rühmt von sich, daß sie ihren Schülern zum Wohlstand und Ansehen verhelfe. „Reichthum und Ehre ist bei mir, glänzender Wohlstand und Wohlthätigkeit. Auf dem Wege der Gerechtigkeit wandle ich, mitten auf den Pfaden des Rechts, um denen die mich lieben Habe zu verleihen, und ihre Vorrathskammern voll zu machen (8, 18. 20. 21). Erhebe die Weisheit, so wird sie dich erhöhen, sie wird dich ehren, wenn du sie umarmst“ (4, 8). Die Weisheit verleiht dem Menschen Ruhe und Sicherheit (3, 21—26). Auch als das sicherste Mittel der Lebens-Verlängerung gibt sie sich zu erkennen: „Höre, mein Sohn, und nimm meine Rede an, so werden sich dir mehren des Lebens Jahre“ (4, 10). In dieser Beziehung wird sie ein **Lebensbaum** genannt (3, 18; 15, 4) [1]. Sie wird geschildert als Grundlage alles Familienglücks: „Durch sie wird ein Haus ge-

[1] Nach Ewald (Poet. Büch. des A. T., 4, 2), wäre das Bild des Lebensbaums nicht aus den jetzigen Erzählungen vom Paradiese (Gen. 2, 3), sondern aus einem viel weitern, noch freier gebliebenen Sagenkreis geflossen, aus dem unter andern auch die Darstellungen in der Genesis stammen.

baut, und durch Verstand befestigt; und durch Einsicht werden die Kammern gefüllt mit aller kostbaren und lieblichen Habe" (24, 3. 4). Nicht weniger beruht alle öffentliche Wohlfahrt auf ihr: „Ich habe Rath und feste Einsicht, ruft sie aus, ich bin Verstand, ich habe Kraft. Durch mich regieren Könige, und Fürsten geben gerechte Gesetze; durch mich üben Obere Gewalt, und Edle, alle Richter der Erde (8, 14. 15). Die Stadt der Helden ersteigt der Weise, und stürzt die Veste worauf sie vertraut (21, 22). Durch den Segen der Frommen wird eine Stadt erhöhet, aber durch den Mund der Frevler zerstört (11, 11). Gerechtigkeit erhöhet ein Volk, aber der Nationen Schande ist die Sünde" (14, 34).

Wie sehr die Gnomiker die äußerlichen Vortheile der Weisheit hervorheben, vergessen sie es nicht, wie bereits bemerkt wurde, auch auf die heilsamen psychologischen Wirkungen derselben aufmerksam zu machen. Sie deuten an, daß sie dem Menschen eine natürliche und eindringende Beredsamkeit einflößt: „Der Weisen Zunge macht die Einsicht lieblich, der Mund der Thoren sprudelt Narrheit aus" (15, 2); daß sie innern Frieden gewährt (3, 24. 25) und des Wohlgefallens Gottes theilhaftig macht (8, 35). Natürlich ist es daher, daß die weisen Spruchdichter sie unendlich höher stellen als alle Kostbarkeiten der Welt: Nach ihnen ist Weisheit erwerben viel besser als Gold, und Einsicht erwerben vorzüglicher als Silber (16, 16; vergl. 3, 13 ff.; 20, 15). Sie ist der Inbegriff aller Bedingungen des Wohlseyns, das wahrhaft höchste Gut; wer sie besitzt, der findet in ihr Alles was den Menschen innerlich und äußerlich glücklich machen kann. Mit Recht ruft sie daher, nachdem sie sich als Princip der Welt-Schöpfung und

Dieß stimmt vollkommen überein mit dem was oben, S. 98, über den Ursprung der zweiten Urschrift der Genesis ist bemerkt worden. S. über das Bild des Lebensbaumes auch Umbreit zu 3, 18.

Welt-Einrichtung und aller geistigen Erleuchtung geschildert, aus (8, 32):

Und nun, Söhne, höret auf mich,
  Und Heil denen, die meine Wege bewahren.
Höret Zurechtweisung und werdet weise,
  Und lasset sie nicht fahren.
Heil dem Menschen, der auf mich höret,
  Zu wachen an meiner Thüre Tag für Tag,
  Die Pfosten meiner Pforte zu hüten.
Denn wer mich findet, findet Leben,
  Und erhält Wohlgefallen von Jehovah.
Wer aber mich verfehlet, schadet sich selbst;
  Alle die mich hassen, lieben den Tod.

### d. Äußerung der Weisheit.

#### (a.) In dem Verhalten gegen Gott.

Die Weisheit ist, nach dem in den Proverbien von ihr herrschenden Begriff, eine durch und durch religiöse. Von der Furcht Gottes geht sie aus, und offenbart sich daher vorzugsweise in seiner Verehrung. Wird von dieser Gottes-Verehrung der äußerliche Cultus auch nicht ausgeschlossen (3, 7—9), so wird er doch so wenig als genügend betrachtet, daß er nicht eigentlich geboten wird. Die Verehrung Jehovahs, auf welche die Proverbien dringen, ist eine aus tiefer Ehrfurcht und zuversichtlichem Vertrauen auf Gott entspringende unwandelbare Pflichterfüllung: „Wer in Redlichkeit wandelt fürchtet Jehovah; wessen Wege aber verkehrt, verachtet ihn“ (14, 2). Durchdrungen von dem Gedanken der unendlichen Größe Gottes und der menschlichen Beschränktheit und sittlichen Unvollkommenheit (20, 9), beugt sich der Weise vor ihm mit aufrichtiger Demuth: „Sey nicht in deinen Augen weise, Jehovah fürcht' und wende dich vom Bösen“ (3, 7). Demuth und Gottesfurcht sind

unzertrennlich (22, 4). Auch ist das demüthige Bekenntniß der Schuld eine nothwendige Bedingung der Sünden-Vergebung (28, 13). Der Weise läßt sich in allen seinen Handlungen durch das Andenken an Gott leiten und bestimmen; dieß fordert wenigstens von ihren Schülern die Weisheit: „Auf allen deinen Wegen denk' an ihn, so wird er deine Pfade ebnen (3, 6). Sein Vertrauen setzt der Weise nicht auf sich und seine Einsicht (er ist sich ja bewußt wie eingeschränkt sie ist), sondern auf Gott (3, 5); von ihm allein erwartet er auch den glücklichen Erfolg seiner Unternehmungen (16, 3). Überzeugt, daß alle Rathschlüsse des Ewigen aus seiner Liebe quellen und auf einen heilsamen Zweck gehen, unterwirft sich ihnen der Weise mit Zuversicht, und nimmt selbst schwere Züchtigungen mit Vertrauen an (16, 3). Es geht aus den angeführten Stellen hervor, daß wenn auch in den Proverbien nicht ausdrücklich Liebe zu Gott geboten wird, die hebräischen Gnomiker doch dem Geiste derselben nicht ferne standen. Das ausdrückliche Gebot der Gottesliebe treffen wir erst in dem Deuteronomium, und in solchen Stücken an, die dem gleichen Zeitalter angehören (5 Mos. 6, 5; 10, 12; 11, 1; Ps. 31, 24; 97, 10)[1]; auch hier indessen steht der Begriff der Gottesliebe noch nicht auf der Höhe und Herrlichkeit der Entwicklung, auf welcher er sich in dem Neuen Testament darstellt.

(b.) Äußerungen der Weisheit in der Verfassung des Menschen.

Schon oben wurde darauf hingewiesen, daß die Weisheit, nach dem von ihr in den Proverbien herrschenden Begriffe, eine

[1] Daß die Abfassung des Deuteronomiums in eine späte Zeit fällt, kann als ein sicheres Resultat der biblischen Kritik angesehen werden. Außer vielen andern Gründen sprechen dafür die Stellen 4, 27; 28, 25. 36. 64; 29, 27, welche das Exil der zehn Stämme, vielleicht sogar das der Einwohner des Reiches Juda voraussetzen. Auch Ps. 31 und 97 gehören einer spätern Zeit an.

heilsame Zucht sey zur Zügelung aller sinnlichen Triebe und Neigungen. Sie schließt daher, als nothwendiges Element, eine strenge Selbstbeherrschung in sich. Auf die Frage: Nach welchem Maaßstabe die sinnlichen Bewegungen regiert werden sollen, ertheilen die Proverbien keine bestimmte Antwort; doch bemerkt man daß den Verfassern der Begriff eines vernünftigen, die Pflichterfüllung nicht hindernden, sondern vielmehr fördernden Ebenmaaßes in allen Gefühlen und Neigungen vorschwebte. In dieser Beziehung nähert sich die Weisheit dem Begriff der griechischen σωφροσυνη, die ihrerseits als ein wesentlicher Bestandtheil des χαλον κἀγαθον angesehen wurde.

Entsprechend dieser Vorstellung ist es wenn die Proverbien, wiewohl sie auf der einen Seite die Weisheit als eine Quelle von Beredsamkeit preisen und die Worte in welchen sie sich äußert wie Honigseim, süß der Seele und Heilung den Gebeinen schildern (15, 2; 16, 24), doch auf der andern Seite so oft den Gedanken aussprechen, daß der Weise, im Gegensatz von dem geschwätzigen Thoren, sich durch Schweigsamkeit auszeichne. „Ein kluger Mensch verbirgt seine Einsicht, aber der Thoren Herz ruft Thorheit aus (12, 23). Auch der Thor, wenn er schweigt, wird für weise gehalten; wer seine Lippen schließt ist verständig“ (17, 28). Übrigens werden verschiedene Motive angegeben um welcher willen der weise Mann seine Zunge zügeln und schweigsam seyn soll, und, wir müssen es gestehen, es sind zum Theil Motive bloßer Klugheit. So wenn bemerkt wird der Weise schweige, um nichts zu sagen was ihm zum Verderben gereichen könne (13, 3), denn Tod und Leben liege in der Zunge (18, 20). Auch bringe es Schande Antwort zu geben ehe man vernommen (18, 13). Jedoch hütet sich der Weise auch deßwegen vor unbesonnener Geschwätzigkeit um keine Geheimnisse auszuplaudern (11, 13); daher die War-

nung sich mit demjenigen nicht abzugeben der seine Lippen nicht beherrschen kann (20, 19). Auch scheint darauf hingewiesen werden zu sollen, daß die Kaltblütigkeit es erfordert seine Rede zu mäßigen (17, 27). Man ist befremdet daß nirgends diese Schweigsamkeit des Weisen als eine Wirkung seiner Bescheidenheit bezeichnet wird; denn diese Tugend wird aufs dringendste empfohlen. Der Stolz wird unter die Dinge gerechnet die Gott ein Greuel sind (6, 17; 16, 5); daher die öfters ausgesprochene Warnung, daß vor dem Falle Hochmuth einhergeht (16, 18; 18, 12; 4, 2): denn Jehovah straft den Hochmuth (16, 5); er reißt das Haus des Hoffärtigen nieder (15, 25). Die Bescheidenheit verbietet dem Weisen sich selbst zu loben; was den Rath erzeugt (27, 2): „Es lobe dich ein anderer, nicht dein eigener Mund; ein Fremder, und nicht deine eigene Lippen."

Gleichwie die Anwandlungen von Stolz und Hochmuth, so beherrscht der Weise auch alle Aufwallungen gehässiger Empfindlichkeit. Mehrere schöne Sprüche empfehlen Zügelung des Zorns und Hasses, und dringen auf Sanftmuth. „Klugheit macht den Mann langsam zum Zorn, und Ehre ist's ihm Vergehungen zu übersehen (19, 11). Besser ist der Langmüthige als ein Held, und wer sein Gemüth beherrscht als ein Stadteroberer (16, 32). Eine geschleifte Stadt ohne Mauern ist der Mann dessen Gemüthe Selbstbeherrschung fehlt" (25, 28). Wir werden später sehen, wie nach den Vorschriften der Proverbien, diese Sanftmuth in Friedfertigkeit, Schonung und Großmuth gegen Feinde übergeht, und wie, ungeachtet der auch hier einfließenden Motive der Klugheit, die Feinheit des sittlichen Gefühls der hebräischen Weisen sich in dieser Beziehung auf eine bewundernswürdige Weise zu erkennen gibt.

Insofern die Weisheit die Neigung zur Unthätigkeit beherrscht und unterdrückt, wird in den Proverbien die Arbeitsamkeit

als eine der vorzüglichsten Tugenden gepriesen und anempfohlen. In mannigfaltigen Wendungen und Bildern wird die Trägheit geschildert. So heißt es (19, 24): „Der Faule versteckt seine Hand in die Schüssel, selbst zu seinem Munde mag er sie nicht zurückführen. Er spricht: Ein brüllender Löwe ist auf der Straße, ein Löwe ist auf den Gassen" (26, 13). Vortrefflich wird das Verachtungswürdige der Trägheit und ihre verderbliche Wirkungen geschildert und dagegen der reiche Segen treuer Arbeitsamkeit gepriesen. „Was Essig den Zähnen, und Rauch den Augen, das ist der Faule denen die ihn senden (10, 26). Der Weg des Trägen ist wie eine Dornenhecke; der Pfad des Frommen ist gebahnt (15, 19). Wer lässig ist in seiner Arbeit, der ist ein Bruder des Verschwenders" (18, 9; vergl. 12, 24; 13, 4; 14, 23; 21, 25). Deßwegen wird zu unermüdlicher Arbeitsamkeit ermahnt: „Lieb nicht den Schlaf, auf daß du nicht verarmest; halte deine Augen offen, so wirst du Brods genug haben" (20, 13; 6, 4). In trefflichen Sprüchen wird auf das Beispiel der fleißigen Ameise hingewiesen, und zur Nachahmung derselben aufgefordert (6, 6—11):

Geh doch zur Ameise hin, du Träger,
Schau' ihren Wandel, und werde klug!
Sie hat nicht Fürsten, Vorsteher, Gebieter,
Und doch bereitet sie im Sommer ihre Nahrung,
Und sammelt in der Erndte ihre Speise.
Wie lange, Träger, willst du liegen?
Wann willst du dich von deinem Schlaf erheben?
„Ein wenig Schlaf, ein wenig Schlummer!
Ein wenig Händefalten, um zu liegen!"
So kommt deine Armuth wie ein Räuber,
Und dein Mangel wie ein Schildbewaffneter.

Ein nothwendiges Element der wahren Weisheit ist **Mäßigkeit**; auch sie ist eine Wirkung der Selbstbeherrschung welche

der Weise zu üben hat. Unmäßigkeit stürzt in Armuth (13, 25; 21, 17); indessen flieht der Weise die Unmäßigkeit nicht allein um der aus ihr entspringenden Armuth willen, sondern auch wegen ihres nachtheiligen Einflusses auf die Gesundheit: „Laß dich nicht finden unter den Weinsäufern, noch unter denen die ihren eigenen Leib verwüsten" (23, 20). Auch die aus dem übermäßigen Genuß geistiger Getränke entspringende Geistesverwirrung, die Aufregung zu beleidigender Spottsucht und heftigen Leidenschaften wird als ein Grund angeführt um dessentwillen der Weise sich der Mäßigkeit befleißigt: „Ein Spötter ist der Wein, ein Brausekopf das starke Getränke; wer darin taumelt ist nicht weise" (20, 1). Alle abschreckenden Wirkungen der Trunkenheit werden zusammengestellt in der trefflichen Stelle 23, 29 ff.

Wer hat Weh, wer hat Leid,
  Wer hat Zank, wer hat Klage, wer hat Wunden ohne Ursach',
  Wer hat trübe Augen?
Die spät beim Weine sitzen,
  Die kommen um gewürzten Wein zu kosten.
Sieh' auf den Wein nicht hin wenn er sich röthet,
  Wenn er im Becher strahlet, sanft hinunter gleitet.
Am Ende sticht er wie eine Schlange,
  Und wie eine Natter beißt er.
Deine Augen blicken dann nach fremden Weibern,
  Und dein Herz redet verkehrte Dinge.
Du bist wie einer der mitten im Meere schläft,
  Der an der Spitze des Mastbaums schläft.
„Sie schlagen mich, es thut nicht weh,
  Sie stoßen mich, ich fühl' es nicht.
  Wann wach' ich auf? Wieder will' ich ihn suchen."

Bei dem Ernste mit welchem die Hebräer die geschlechtlichen Verhältnisse betrachteten, und der hohen Achtung in welcher unter ihnen die Ehe stand, läßt es sich erwarten daß die Gno-

miker auch die Keuschheit unter die vorzüglichen Erfordernisse der Weisheit werden gerechnet haben. So ist es auch in der That. Unter die merkwürdigsten Stellen der Proverbien gehören diejenigen, welche vor Hurerei und Ehebruch warnen. Allerdings erscheint in dem ersten Abschnitt die verführerische Buhlerin als Bild der Thorheit. Allein gerade der Umstand daß der weise Lehrer der in diesem Stücke seine Stimme vernehmen läßt, sie in dieser Bedeutung aufführte, beweiset wie verwerflich in seinen Augen jede geschlechtliche Verirrung erschien und für wie nothwendig er es erachtete die Jünglinge davor zu warnen und sie zur Keuschheit als einer nothwendigen Eigenschaft der Weisheit aufzufordern. Unvergleichlich, und ganz aus dem Leben gegriffen sind die Schilderungen der verführerischen Künste der Buhlerin (7, 5 ff.); mit tiefem Ernst macht der weise Lehrer aufmerksam auf die verderblichen Folgen der Hurerei und des Ehebruchs, welchen gegenüber er in den freundlichsten Farben das Glück einer keuschen, friedlichen Ehe schildert (7, 23 ff.; 2, 16 ff.; 5, 1—23). Auch in spätern Stücken kommen Sprüche vor welche vor geschlechtlichen Verirrungen warnen, wie z. B. 22, 14: „Eine tiefe Grube ist der Mund des fremden Weibes; wem Jehovah zürnet, der fällt hinein" (Vergl. 23, 27).

Die von der Weisheit geforderte Selbstbeherrschung hat sich auch geltend zu machen in Absicht auf die Liebe zu Geld und Gut. Der Reflexion der hebräischen Spruchdichter blieben gewisse Vortheile des Reichthums nicht verborgen; sie machen zuweilen darauf aufmerksam. Nur allzuwahr ist was (14, 20) bemerkt wird: „Auch von seinem Nächsten wird der Arme gehaßt, aber viel sind die den Reichen lieben." Die Sicherheit, welche der Reichthum gewährt, wird hervorgehoben in dem Spruche (10, 15): „Des Reichen Habe ist ihm eine feste Burg; den Dürftigen ihre Armuth Einsturz." Auf die Abhängigkeit des

Armen weisen die Worte hin (22, 5): „Der Reiche ist des Armen Herr; wer borgt ist Sclave seines Gläubigers.“ Wahr ist es auch, wenn bemerkt wird, daß der Reichthum zuweilen Straflosigkeit zusichere (13, 8): „Ein Lösegeld des Lebens ist Manchem sein Reichthum.“

Allein wie stark heben auf der andern Seite die hebräischen Gnomiker die Unsicherheit und Vergänglichkeit des Reichthums, seine Unzulänglichkeit zu wahrem und dauerndem Glück, und seinen geringen Werth im Vergleich mit höhern Gütern hervor! Wie scharf bezeichnen sie besonders den vollkommenen Unwerth des durch Ungerechtigkeit erworbenen Reichthums! „(Ungerechter) Reichthum, heißt es 13, 11, entschwindet schneller als ein Hauch, wer aber auf die Hand [1] einsammelt vermehret ihn. — Besser ein Armer, der in Unschuld wandelt, als wer verkehrten Wandels geht und reich ist (28, 6). Besser ein Wenig mit Gottesfurcht, als ein großer Schatz mit Unruhe (15, 16). Es hilft nicht Reichthum am Tage des Zorns, aber Gerechtigkeit errettet vom Tode (11, 4). Wer sich auf seinen Reichthum verläßt, der fällt, aber wie ein Blatt grünen die Gerechten (11, 28). Mehr Werth hat der gute Name als großer Reichthum; besser als Silber und Gold ist gute Gunst“ (22, 1).

Aus diesen Grundsätzen fließen die Maximen in Absicht auf Erwerb und Gebrauch des Reichthums. Das tiefe Bewußtseyn der sittlichen Gefahren des Überflusses und der Dürftigkeit erzeugte den trefflichen Wunsch 30, 8: „Armuth und Reichthum gib mir nicht; laß mich verzehren das Brod meines Bedarfs.“ Hiemit stimmen überein die Sprüche 23, 4: „Mühe dich nicht reich zu werden, lass' ab von dieser Klugheit. (10, 22): Jehovah's Segen, er allein macht reich, und nichts fügt saure Müh'

[1] Opes congregare *super manum* est, illas curare et conservare (Rosenm. Schol. ad. h. l.)

hinzu." — Dem der Wohlthätigkeit sich entziehenden Geize tritt mit Ernst die Sentenz (11, 24) entgegen: „Es streuet Einer reichlich aus und bekommt doch immer mehr, ein Anderer hält mehr als recht zurück, nur um arm zu werden."

(c.) Äußerungen der Weisheit in dem Verhalten gegen andere Menschen.

In der auf das Verhalten gegen die Andern sich beziehenden Weisheitslehre der Hebräer athmet eine Zartheit, eine Innigkeit und Humanität, die in Erstaunen setzen. Sprechen auch die hebräischen Gnomiker nicht von der Menschenliebe, als dem Princip des sittlichen Verhaltens gegen den Nächsten, so merkt man es ihnen doch an, daß das Gefühl derselben ihrem Herzen nicht fremd war. Ausdrücklich wird nirgends gesagt, daß die in der Weisheit begründeten Humanitäts-Pflichten gegen den Ausländer, wie gegen den Volksgenossen ausgeübt werden sollen; dagegen findet sich auch keine einzige Stelle, in welcher der in dem Geiste des hebräischen Volkes so tief gewurzelte nationale Particularismus sich geltend machte. Offenbar stehen in der Erkenntniß der Nächstenpflichten die hebräischen Gnomiker über dem Geist ihres Volkes; am deutlichsten äußert sich dieses in den Sprüchen, welche sich auf das Verhalten gegen die Feinde beziehen. Es gibt wenige Pflichten gegen die Andern, welche in den Proverbien nicht berührt würden, und beinahe immer sind die sie betreffenden Vorschriften richtig, wenn auch die Motive, auf welche hingewiesen wird, nicht immer die wahren sind; man kann es nicht bergen, daß diese häufig nichts anderes als Motive der Klugheit sind. Auch dieß muß eingestanden werden, daß mitten unter eigentlich sittlichen Maximen auch viele bloße Klugheitsregeln vorkommen, wie z. B. wenn vor dem leichtsinnigen Bürgschaftleisten gewarnt wird, wegen der schweren Verlegenheiten die daraus entspringen können (6, 1. 2; 11, 15; 17, 18; 20, 16; 22, 26). Mit welchem sittlichen Ernst wird aber auf

mehrere der wichtigsten Pflichten gedrungen, die gegen den Nebenmenschen zu erfüllen sind! Hieher gehören z. B. die Stellen, in welchen die Wahrheitsliebe auf's Dringendste empfohlen wird, und dagegen Lüge und Falschheit als ein den Menschen entehrendes und Gott verhaßtes Vergehen bezeichnet werden: „Ein Greuel Jehovah sind die Lügen-Lippen, aber die Wahrheit üben ist sein Wohlgefallen (12, 22); Lügenworte hasset der Gerechte, der Frevler bringt sich selbst in Schimpf und Schande (13, 5); die Lippe der Wahrheit besteht ewiglich, aber nur einen Augenblick die Lügen-Zunge" (12, 19). Daher die Warnung (4, 24): „Thue von dir die Falschheit des Mundes, Betrug der Lippen entferne von dir." Mit tiefem Unwillen sprechen sich die Proverbien gegen die Verläumdung aus von der sie nicht ermangeln zu bemerken, daß sie gewöhnlich bei den Menschen ein nur allzu bereitwilliges Gehör findet (18, 8): „Die Worte des Verläumders sind ein Leckerbissen, sie gehen tief hinab in's Innerste des Leibes" (vergl. 26, 22, wo dieser Spruch wiederholt wird, und 12, 17; 6, 17). Mit noch größerer Entrüstung äußern sie sich gegen das falsche Zeugniß: „Ein falscher Zeuge bleibt nicht ungestraft, wer Lügen ausspricht wird nicht entrinnen" (19, 5; vergl. 14, 5. 25; 6, 19; 12, 17). Auch der Redlichkeit, welche ja mit der Wahrhaftigkeit in engem Bunde steht, sind einige Sprüche gewidmet, wie z. B. (10, 9; 12, 20): „Wer redlich wandelt, wandelt sicher, wer aber seinen Weg verkehrt wird gewitzigt; Betrug ist im Herzen derer die Böses sinnen, bei denen aber die zum Frieden rathen Freude." — Ausgezeichnet schön sind mehrere Gnomen, die sich auf das Verhalten gegen Arme und Nothleidende beziehen. Der Bemerkung daß der Arme oft von seinem Nächsten gehaßt wird, wird die schöne Ermahnung angeknüpft (14, 21): „Wer seinen Nächsten verachtet, der sündiget, wer sich aber der Elenden erbarmt, wohl ihm!" Aus richtiger Betrachtung geschöpft

ist die Bemerkung (20, 6): „Viele Menschen rühmen ein jeder seine Güte, aber einen treuen Mann, wer findet ihn?" Gerade darum, weil die wahre Wohlthätigkeit eine so seltene Tugend ist wird auf das Nachdrücklichste zu derselben ermahnt, wie z. B. in dem trefflichen, ganz christlich klingenden Spruch (3, 27. 28): „Versage nicht die Wohlthat dem, welchem sie gebührt, wenn es in deiner Hand steht sie zu erzeigen. Sprich nicht zu deinem Nächsten: Geh, komm wieder, und morgen will ich dir geben, so du es doch hast." Ermunterungsgründe zur Erfüllung dieser Pflicht enthalten folgende Gnomen: „Der Mitleidige wird gesegnet, denn er gibt von seinem Brod dem Armen (22, 9); wer sein Ohr verstopft vor dem Schreien des Armen, der wird auch rufen, aber nicht erhört werden (21, 13); dem Jehovah leihet, wer dem Armen schenket, und seine Wohlthaten wird er ihm vergelten" (19, 17).

Eine natürliche Consequenz der von der Weisheit gebotenen Beherrschung aller heftigen Gemüthsbewegungen war es, wenn die hebräischen Spruchdichter nachdrücklich vor Haß und Feindschaft warnten, und dagegen einen friedfertigen Sinn anempfahlen. „Zank anfangen heißt einen Damm aufreißen; ehe der Streit heftig wird, gib nach (17, 14). Haß erregt Hader, alle Vergehungen aber deckt die Liebe zu (10, 12). Hadere mit keinem Menschen ohne Ursache, wenn er dir kein Leid gethan (3, 30). Ehre ist's dem Manne vom Hader abzulassen, doch jeder Thor ereifert sich" (10, 12). Bei dieser Ermahnung zur Zügelung des Zorns und Hasses und zur Friedfertigkeit lassen es aber die hebräischen Weisen nicht bewenden; bis zur Höhe der christlichen Sittenlehre schwingen sie sich empor, wenn sie sogar auf edle Großmuth gegen den Feind dringen. Wie weit erheben sie sich in dieser Hinsicht über den Geist ihres Volkes! In welchem Contrast stehen ihre Vorschriften mit so manchen Psalmen, die die glühendste Feindschaft und Rachsucht athmen! Glaubt

man nicht Christum oder einen Apostel sprechen zu hören, wenn man Sprüche lieset wie folgende: „Über den Fall deines Feindes freue dich nicht, und über seinen Sturz frohlocke dein Herz nicht (24, 17); sprich nicht: Wie er mir that will ich ihm wieder thun, ich will jedem vergelten nach seinen Werken (V. 29). Sprich nicht: Ich will Böses vergelten; warte auf Jehovah, der wird dir helfen" (20, 22). Eine Anführung in dem Neuen Testament verdiente der herrliche Spruch (25, 21): „Wenn deinen Feind hungert, so speis' ihn mit Brod; und wenn ihn dürstet, so tränk' ihn mit Wasser! Denn glühende Kohlen sammelst du auf sein Haupt, und Jehovah wird dir vergelten." — Handelte es sich nun um eine vollständige Darstellung der in den Proverbien herrschenden ethischen Ansichten, so würden wir hier noch nicht abbrechen dürfen, sondern müßten noch mehrere Punkte, über welche die Gnomiker sich aussprechen, berühren. Vorzügliche Erwähnung würde unter andern verdienen, was sie lehren über die häuslichen Verhältnisse und die aus denselben entspringenden Verpflichtungen, was uns Gelegenheit geben würde ihren zarten Sinn für eheliches Glück, allein auch die ganze Strenge ihrer Erziehungs-Maximen kennen zu lernen. Ferner verdienten angeführt zu werden ihre Äußerungen über die Freundschaft und ihre Schilderungen der Regententugenden und des aus denselben entspringenden Glücks. Wenn wir dort ihre Humanität, so würden wir hier ihre politische Weisheit zu bewundern Gelegenheit finden. Auch ihre Ermahnungen zu schonender Behandlung der Thiere, als merkwürdige Offenbarung der Zartheit ihrer Empfindungen, dürften nicht übergangen werden.

Da indessen der nächste Zweck, den wir uns hier vorsetzen, nur der ist, die philosophische Denkungsweise dieser Gnomiker in ihrer Eigenthümlichkeit zu charakterisiren, so mag das bisher Angeführte genügen. Verbinden wir nun die Grundzüge ihrer

philosophischen Reflexion zu einem Ganzen, so entfaltet sich folgender Lehrbegriff:

Das ganze All der Dinge, die Welt nach Materie und Form, ruht auf Gott als dem absoluten Grund aller Dinge; von ihm abhängig sind daher auch alle Erscheinungen und Veränderungen, die in der Welt vorgehen. Eben so ruht der Mensch auf Gott; er steht von ihm in absoluter Abhängigkeit, wird von ihm durchschaut und geleitet; alle Ereignisse des menschlichen Lebens, die Schicksale der Einzelnen und ganzer Völker werden von Gott angeordnet. Er ist der letzte Grund aller Segnungen, die dem Menschen zu Theil werden, alles ihn erleuchtenden Lichtes. Die gesammte Wirksamkeit Gottes aber in der Welt und Menschheit ist vermittelt durch seine Weisheit, die ihm überall zum Organ dient. In ihr concentriren sich die höchsten Vollkommenheiten des Ewigen; sie ist daher die wahre Quelle alles weltlichen Seyns und Lebens, alles Wohlseyns und Lichtes. Wie nun in Gott die Weisheit das Höchste, das Prinzip seines wahren göttlichen Seyns ist, so ist sie auch das Höchste was der Mensch zu erstreben hat, sein höchstes Gut, und hiemit letztes Ziel seiner Bestimmung. Die Weisheit des Menschen, endliches Abbild der unendlichen göttlichen Weisheit, umfaßt die volle Entwicklung und Wirksamkeit seiner edelsten theoretischen und praktischen Kräfte, sein ganzes höheres Seyn nach allen Richtungen. Ihr eigentlicher Ursprung kann nur da seyn, wo der letzte Grund von Allem ist, nämlich in Gott, oder vielmehr der göttlichen Weisheit. Allein es erlangt sie nur der, welcher sie sucht; da nur Gott sie ertheilen kann, so ist die erste Bedingung ihrer Erlangung die Hinneigung zu Gott, aufrichtige, lebendige Frömmigkeit; fernere Bedingungen sind anhaltendes Denken, Forschen und Beobachten, und willige Unterwerfung unter ihre strenge Zucht. Insofern sie das wahrhaft höchste Gut ist, hängt alles Wohlseyn ab von dem Grade der Entwicklung zu

derselben; nur der Weise wird glücklich, der Thor geht unaufhaltsam dem Unglück und Verderben entgegen. Es existirt mithin eine sittliche Weltordnung, vermittelt durch Gott oder die göttliche Weisheit, und zwar nach Maaßgabe der menschlichen Weisheits-Entfaltung. Diese sittliche Weltordnung vollendet sich in dem gegenwärtigen Daseyn; daher ist jenseits desselben keine weitere Vergeltung, sondern nur ein dumpfes Schattenleben in der Unterwelt zu erwarten. Die menschliche Weisheit äußert sich zunächst durch Beherrschung aller Gefühle, Neigungen und Bestrebungen, folglich durch ein schönes Ebenmaaß in allen Gemüthsbewegungen und Thätigkeiten. Gegen Gott offenbart sie sich als heilige Ehrfurcht, innige Dankbarkeit, unverbrüchlicher Gehorsam, als stetes Denken, Leben, Handeln in ihm; gegen die andern Menschen als zarte, jede Ungerechtigkeit fliehende, zum liebevollen Wohlthun stimmende, dem Frieden nachstrebende und auch den Feind umfassende und erfreuende Humanität.

## Anhang.

I. Die Spruchdichtung war bei den Hebräern so sehr in Aufnahme, lag so tief in ihrem Geiste, daß sie sogar auf die lyrische Dichtung einen fühlbaren Einfluß geäußert hat. Geben es doch einige lyrische Dichter unumwunden als ihre Absicht zu erkennen, Sprüche und Räthsel zu verkünden und mit dem Klang der Harfe zu begleiten (49, 5; 78, 2). Mehrere Psalmen sind offenbar nichts anders als ausgeführte Gnomen (z. B. 1. 15. 49. 112. 125. 127. 128); es sind Lieder, in welchen wegen des in ihnen vorherrschenden didaktischen Zweckes der lyrische Schwung sehr herabgestimmt ist. Beinahe alle stammen aus einer Periode wo die Gnome selbst schon ihre ursprüngliche Prägnanz und Schärfe des Parallelismus verloren hatte und oratorischen Zwecke diente. Sie gleichen daher den Abschnitten der Proverbien, wo

derselbe Gedanke durch eine Reihe von Sätzen hindurch festgehalten und in rhetorischer Breite in seinen verschiedenen Momenten dargelegt wird. Auch behandeln alle diese gnomischen Psalmen das Thema, welchem die hebräischen Gnomiker mit Vorliebe nachhingen, und welchem unzählige ihrer Sprüche gewidmet sind, nämlich das Glück der Frommen und das Verderben der Gottlosen. Indessen unterscheiden sie sich von den Proverbien darin, daß der in ihnen vorherrschende höchste sittliche Begriff nicht der der Weisheit, sondern der der Gottesfurcht ist. Wohl ist hie und da in ihnen auch von der Weisheit die Rede; sie wird hier (Ps. 111, 10) als Anfang der Furcht Gottes gepriesen. Allein gerade der Umstand, daß sie hier nur als Anfang, nicht aber als Vollendung der Gottesfurcht gepriesen wird, beweiset, daß in der Denkungsweise der Lyriker der Begriff derselben hinter dem der Frömmigkeit zurückstand. Überhaupt herrscht in diesen Psalmen ein entschiedener theokratischer Geist, welcher gerade den Gnomikern fremd war. Daher kommt es, daß die Frömmigkeit, auf welche das gesammte Rechtverhalten zurückgeführt wird, ihrerseits auf die genaue Erfüllung der gesetzlichen Vorschriften gegründet wird. Der Fromme wird geschildert als ein Mann, der Lust hat an dem Gesetze des Herrn (1, 2; 112, 1) und über dasselbe nachsinnt Tag und Nacht (1, 2). Viel Ähnlichkeit mit dem 1sten Ps. hat der angeführte 112te, der aber durch seine alphabetische Anordnung seinen spätern Ursprung verräth. An beide schließt sich der 125ste an, der auch aus der nachexilischen Zeit stammt. Verwandten Inhalts sind auch der 127ste und 128ste Ps., die wohl ebenfalls einer spätern Zeit zuzuweisen seyn dürften. Im 49sten Ps. wird das nämliche Thema, aber in specieller Beziehung auf den Besitz des Reichthums abgehandelt. Der 15te Ps. ist sicherlich nicht, wie manche ihn angesehen haben, ein von David bei Gelegenheit der Translocation der Bundeslade gedichtetes Lied, sondern eine ausge-

führte Gnome, in rednerischer Weise die Eigenschaften dessen schildernd, der würdig sey zu weilen in dem Zelte Jehovah's und auf seinem heiligen Berge, d. h. der als wahrer Verehrer Gottes verdiene angesehen und gepriesen zu werden. Der Form und dem Inhalte nach wäre dieser Psalm auch aus einer spätern Zeit abzuleiten. Ist indessen die Hinweisung auf das heilige Zelt nicht blos dichterische Redeweise, so müßte angenommen werden, daß die Abfassung desselben in eine Zeit fällt, wo der Tempel noch nicht gebaut war, folglich in die Davidische Periode. Hieraus würde folgen, daß unter allen angeführten gnomischen Psalmen dieser der älteste wäre.

II. Wir haben oben[1] auf den wesentlichen Unterschied hingewiesen, welcher zwischen der hebräischen und der griechischen Philosophie stattfindet, ein Unterschied, durch dessen Größe nicht wenige Gelehrte bewogen wurden den Hebräern alle und jede Philosophie abzusprechen. Das Unrichtige dieser Behauptung glauben wir durch die ganze bisherige Abhandlung bereits dargethan zu haben, und durch den weitern Verlauf derselben noch vollkommner zu erweisen. Überblicken wir nur die den Proverbien zum Grunde liegenden Ideen, so läßt sich nicht läugnen, daß dieselben von einem selbstständigen und über die Sphäre des unvermittelten volksthümlichen Glaubens sich weit erhebenden Denken zeugen. Es sind keine lose neben einander liegenden Ideen; sie sind vielmehr durch ein inniges Band mit einander verknüpft und bilden ein Ganzes, das zwar in keiner einzigen Stelle der Proverbien in seinem ganzen Umfange hervortritt, aber sich doch aus den zerstreut liegenden Elementen ohngefähr so construiren läßt wie es, dunkler oder deutlicher, in dem Geiste der hebräischen Weisen liegen mußte, die sich in der so beliebter Spruchdichtung versucht haben. Trägt nun auch diese Theo-

[1] S. 58 ff.

rie durch und durch den hebräischen Charakter, so erinnert sie doch unwillkührlich an gewisse Züge in der griechischen Philosophie. Es ist namentlich die Ethik der Stoiker, mit welcher sie, bei aller zwischen beiden obwaltenden Verschiedenheit, einige auffallende Analogieen darbietet.

Wie in den Proverbien, so ist auch in der stoischen Ethik der höchste sittliche Begriff der der Weisheit. Hier wie dort erscheint diese als das höchste Gut, und folglich als das letzte Ziel der menschlichen Bestimmung und alles menschlichen Strebens[1]. Der Weise ist der vollkommene Mensch; er ist was er seyn konnte und sollte. Zu vollendeter Entfaltung aller Kräfte seines Wesens gelangt, ist er frei von Irrthum und Sünde. Alle die, welche es nicht zu dieser Weisheit gebracht haben, sind Thoren. In dieser Beziehung unterscheiden sich aber die Proverbien von den Stoikern darin, daß diese die Weisheit nur als vollendetes Ideal begreifen, und daher alle, die sich nicht zu dieser Idealität erhoben haben, im Grunde daher alle Menschen unter den Begriff der Thorheit zusammenfassen, während die hebräischen Gnomiker die menschliche Weisheit richtiger als eine werdende betrachten, und daher auch da schon anerkennen, wo sie noch nicht in ihrer Vollendung vorhanden ist.

Gleichwie diese letztern lassen auch die Stoiker die Weisheit aus zwei, übrigens innig mit einander verbundenen und sich gegenseitig durchdringenden Elementen bestehen, nämlich einem theoretischen und einem praktischen. Wenn jene die theoretische Weisheit in der richtigen Erkenntniß Gottes und seiner heiligen Gesetze bestehen ließen, so setzten sie diese in die vollendete Wissenschaft aller göttlichen und menschlichen Dinge, vornehmlich in die Wissenschaft der Gesetze der Natur, in welchen die Gottheit, die nichts anderes als die allgemeine Vernunft und

[1] Sapientia perfectum bonum est mentis humanæ. Senec. ep. 89, S. Stäudlin, Gesch. der M. Phil., S. 279, 331 f.

als solche die bewegende Kraft in der Natur ist, sich ausspricht und offenbart [1]. Diese Erkenntniß gehört, nach der Lehre der Stoiker, so sehr zur Weisheit, daß ohne sie gar keine Tugend möglich ist. Diese besteht nämlich in der Übereinstimmung des Wollens und Handelns und ganzen Lebens mit der Natur [2]. Die Erkenntniß der Naturgesetze ist nicht nur die nothwendige Bedingung der Tugend, sie ist selbst schon Tugend; weßhalb die Stoiker ohne Anstand die Tugend eine Wissenschaft nannten, und von ihr aussagten, daß sie gelehrt und gelernt werden könne [3]. Insofern die Tugend nicht blos die Erkenntniß der göttlichen Gesetze, sondern auch die Befolgung derselben im Wollen und Handeln und somit die Vernünftigkeit des menschlichen Lebens in sich schließt, enthält sie zugleich auch das praktische zur Weisheit nothwendige Element. Die Proverbien betrachten als unumgänglich nothwendig zu derselben ein gewissenhaftes Handeln nach dem göttlichen Willen. Nach beiden begreift die Tugend in sich ein vollkommenes Beherrschtwerden der Triebe, Leidenschaften und Gefühle durch die höhern Kräfte der Seele, und eine daraus entspringende ungetrübte innere Ruhe, Unabhängigkeit, Freiheit und ein schönes Ebenmaaß in allen Bewegungen und Thätigkeiten der Seele.

Zur Weisheit gelangt der Mensch, nach den Proverbien, durch eifriges Denken und Forschen, nach den Stoikern durch die Philosophie [4]. Die Weisheit selbst ist, diesen zufolge, die höchste

[1] Quidam sapientiam ita finierunt ut dicerent, eam divinorum et humanorum scientiam. Quidam ita: Sapientia est nosse divina et humana et eorum caussas. Supervacua mihi videtur hæc adjectio, quia caussæ divinorum humanorumque partes sunt. Sen. l. c.

[2] Stäudlin, Gesch. d. M. Phil., S. 295 ff.

[3] Ἡ ἀρετη ἐπιστημη ἐστιν οὐ μονον θεωρετικη, ἀλλὰ και πρακτικη (Stob. serm., 19). Ritter, Gesch. der Phil., 3, S. 637.

[4] Philosophia sapientiæ amor est et affectatio; hæc ostendit, quo illa pervenit. Senec. l. c.

Philosophie. Auf der andern Seite ist ihnen aber die Philosophie, als eine noch unvollendete und zu dem Ideal strebende, der Weg um zur Weisheit zu gelangen. Mit dem Denken und Forschen verbinden die Proverbien, als ein anderes nicht weniger nothwendiges Mittel zur Erlangung der Weisheit, eine gewisse strenge, praktische Zucht. Übereinstimmend damit weiset der Stoicismus hin auf die Nothwendigkeit der Ascetik, fleißige Anwendung derjenigen Mittel und Übungen, durch welche die Kraft der Seele entwickelt, die ungestümen Bewegungen der Triebe und Gefühle niedergeschlagen und die innere Apathie, ohne welche keine wahre Tugend denkbar ist, erwirkt werden kann [1].

Erscheint in den Proverbien die menschliche Weisheit nicht blos als ein Abbild der göttlichen, sondern als eine von dieser ausgehende, von ihr verliehene, so setzt auch die Ethik der Stoiker die Weisheit in innige Verbindung mit Gott. Gott selbst erscheint hier als die allgemeine Vernunft, und die menschliche Vernunft als ein Ausfluß, ein Theil von dieser [2]. Zur Weisheit gelangt die menschliche Vernunft nur dadurch, daß sie denkend, wollend und wirkend mit den göttlichen Gesetzen, folglich mit Gott selbst in die vollkommenste Einheit tritt. Der Weise steht daher mit Gott in lebendiger Gemeinschaft; er ist selbst in gewisser Beziehung Gott. Dieser Gedanke der Einheit des Weisen mit Gott spricht sich auch in den Proverbien aus; nur daß diese überall von der Persönlichkeit Gottes ausgehen, die dem Stoicismus fremd blieb, und diese Einheit nicht in eine solche Lebens-Gemeinschaft, sondern in die freie und freudige Harmonie des Wollens mit dem göttlichen Wollen setzen. Doch nehmen sie in der menschlichen Weisheit auch ein mystisches göttliches Element an, insofern sie sich dieselbe denken als ausgehend von der

[1] Stäudlin, ang., O. S. 334 f.
[2] Ritter, Gesch. der Phil., 3, S. 576 ff.

göttlichen Weisheit, welche, Schöpferin der Welt, das dieselbe tragende, bewegende und belebende Princip ist, welches sich in der wunderbaren Ordnung und Schönheit der Natur dem menschlichen Verstande offenbart.

Als höchstes Gut ist, in der Lehre der Stoiker, die Weisheit ihrem Wesen nach zugleich die höchste Glückseligkeit. Dem Weisen mangelt nichts was zum vollkommen glücklichen Leben nothwendig ist. Mitten unter den größten Entbehrungen und grausamsten Schmerzen ist er vollkommen glücklich[1]. Auch die hebräischen Gnomiker setzen die Weisheit in innige Verbindung mit der Glückseligkeit. Die Schilderung der Weisheit als des höchsten Gutes ist ja einer derjenigen Gegenstände über welchen sie sich am liebsten aussprechen. Aber sie lassen diese Glückseligkeit nicht aus dem Wesen der Weisheit selbst hervorgehen, sondern durch die göttliche Gerechtigkeit vermittelt werden. Sie leben des naiven Glaubens, daß diese Vermittelung nimmermehr ausbleiben könne, und fühlen deßhalb gar kein Bedürfniß sich mit ihren Blicken über das gegenwärtige Leben zu erheben, wie auch der Stoicismus für ein künftiges Leben und eine sich dort vollendende Vergeltung beinahe gar kein Interesse äußert.

Leicht könnte diese Vergleichung der Lehre der Proverbien mit der Ethik des Stoicismus noch weiter fortgesetzt werden. Es mag aber bei den angeführten Analogieen sein Bewenden haben. Die wesentliche Verschiedenheit dieser Ethik mit der den Proverbien zum Grunde liegenden Theorie soll hiemit nicht im Geringsten in Abrede gestellt werden. Allein es äußert sich auch hier, was die ganze Geschichte der Philosophie beurkundet, daß nämlich das menschliche Denken, insofern es von dem Geiste des Menschen ausgeht und von den demselben inwohnenden Gesetzen

[1] Ritter, Gesch. der Phil., 3, S. 641. Stäudlin, Gesch. der M. Phil., S. 301 f.

getragen wird, am Ende überall auf ähnliche Resultate geräth. Wie weit auch die Völker durch die Zeit von einander getrennt seyn, wie verschieden sie auch in allen nationalen Eigenthümlichkeiten und dem sie beherrschenden Geiste von einander seyn mögen, immer geräth ihre Reflexion in dieselben Bahnen und zu den nämlichen Ergebnissen. Daher kommt es daß die Philosophie der nach Zeit und Raum entlegensten Völker so manche Berührungspunkte darbietet. Es verhält sich in dem Reiche der Geister wie in dem Reiche der physischen Natur. Die einzelnen Weltkörper sind durch unermeßliche Entfernungen getrennt, und, so viel wir wissen, in ihrer Natur unendlich von einander verschieden. Und dennoch sind sie alle verknüpft mit einander von derselben Naturkraft und bewegen sich nach denselben Gesetzen in den von der Schöpferweisheit ihnen angewiesenen Bahnen. Die physische Natur ist wie das Reich der Geister ein einziger, innig in sich verbundener, in unaufhörlicher Bewegung und Evolution begriffener Organismus [1].

[1] Utinam quemadmodum universi mundi facies in conspectum venit, ita philosophia tota nobis posset occurrere, simillimum mundo spectaculum. Senec. ep., 89.

---

## II. Hiob.

Unter den schriftlichen Denkmälern des Alterthums gibt es vielleicht kein einziges, welchem von frühen Zeiten her eine höhere und ungetheiltere Bewunderung zu Theil geworden wäre, welches auf alle diejenigen, die ihm ihre Forschung zuwandten, eine so fesselnde Kraft ausgeübt hätte, als das Buch Hiob. Was ist es in demselben, das diesen begeisternden Eindruck hervorbrachte? Es ist zunächst der Held, welcher in ihm auftritt, welcher schuldlos, durch höhere Mächte, mit dem jammervollsten Unglück heimgesucht wird, und obgleich sein Geschick bitter beklagend dennoch, wie Prometheus, im schweren Kampfe mit demselben fest und unbewegt dasteht, und kühnen, ungebeugten Geistes sogar die Gottheit zur Rechenschaft auffordert [1]. Es ist sodann die wunderbare künstlerische Form dieses Gedichtes, die großartige Einfachheit seiner Anlage, mit dem überraschenden Reichthum der Durchführung, das Eintreten überirdischer Potenzen in die schmerzlichen Verwicklungen des irdischen Geschickes, welche es uns vor Augen stellt, der eigene Reiz, welcher für uns daraus erwächst, daß wir von vornherein, zugelassen zu den himmlischen Berathungen, in das tiefe Geheimniß eingeweiht werden, welches sich hernach vor unsern Blicken entfaltet; es ist die über das ganze Werk verbreitete ungewöhnliche Erhabenheit und Herrlichkeit der Poesie, der unaufhörliche Wechsel der treffendsten Bilder, die lebensvollen Schilderungen der mannigfaltigsten Naturscenen, die uns unwillkührlich in das ferne Morgenland versetzen, die originelle und überall treulich festgehaltene Charakterisirung der in dem Gedichte auftretenden Personen. Es ist aber auch der ganze Inhalt des Buches. Die Grundlage desselben ist ein Problem, welches von jeher ein vorzüglicher

[1] S. Anhang II.

Gegenstand des Nachdenkens der Weisen gewesen ist. Daß wir auf dem Standpunkt, auf welchen das Christenthum uns erhoben hat, ein klares Licht erblicken, da wo dem hebräischen Weisen Alles in tiefes Dunkel eingehüllt blieb, dieß kann das Interesse, welches wir an diesem Gedichte nehmen, nicht schmälern. Gerade das mächtige Ringen des Geistes um dieses Problem zu lösen, wie es uns hier entgegentritt, zieht unsere innigste Theilnahme auf sich. Indem wir es lesen schwindet uns das Bewußtseyn der Aufschlüsse, welche Christus uns über den Zweck der ewigen Weisheit und Güte bei Anwendung der menschlichen Schicksale ertheilt hat; wir werden in den ganzen Gedankenkreis des hebräischen Dichter-Weisen, aus dessen Geist dieses Werk hervorging, hineingezogen; wir fühlen mit ihm das Bedürfniß nach Licht und Beruhigung, wir kämpfen und ringen mit ihm um aus dem unsern Geist verwirrenden und unser Herz beängstigenden Zweifel herauszukommen; mit der äußersten Spannung des Geistes folgen wir den schmerzlichen Klagen und Betheuerungen seines Helden, und vernehmen mit der gleichen Ehrfurcht wie er die erhabenen, zu demüthiger Resignation auffordernden Aussprüche des Ewigen. Nicht weniger als durch den in diesem Buche sich aussprechenden Geisteskampf werden wir angezogen durch die Liberalität und Großartigkeit der in ihm herrschenden Anschauungen, durch die Tiefe vieler in ihm ausgesprochener Gedanken, durch die Zartheit der Gefühle, die sich in ihm offenbaren. Das ganze wunderbare Gedicht ruht durch und durch auf den Grund-Überzeugungen des Hebraismus; und dennoch, wie weit erhebt es sich in vieler Beziehung über den Geist des hebräischen Volkes! Es trägt überall das tiefe Gepräge der Zeit und des Landes, aus welchen es stammt, und ist nichtsdestoweniger ein Buch für alle Zeiten und Länder. — Wir gestehen, daß es unter den Werken des Alterthums, wenn wir den Homer ausnehmen, kein einziges gibt, welches uns von jeher so

gewaltig angezogen hätte als Hiob, und daß es die Vorliebe für dieses bewundernswürdige Gedicht war, welche uns vorzüglich veranlaßte der hebräischen Weisheitslehre, ihrer Entstehung und Entwicklung, ihrem Verhältniß zu dem religiösen Volksglauben und den sie auszeichnenden Eigenthümlichkeiten unsere Forschung und unsern Fleiß zu widmen.

Daß Hiob keine Geschichte, sondern ein Gedicht sey, darüber ist man jetzt allgemein einverstanden. Unserm entschiedensten Dafürhalten nach ist es ein Gedicht im vollsten Sinne des Wortes [1]. Der Held selbst des Buches scheint uns eine Fiktion zu seyn; daß Ezechiel schon 14, 14. 20, daß später der lateinische Übersetzer des Buchs Tobiä 2, 12, und Jacobus 5, 11, ihn für eine historische Persönlichkeit hielten, macht uns nicht irre; diese ihre

[1] Einverstanden darin, daß das Buch Hiob im Allgemeinen Dichtung sey, haben doch auch in den jüngsten Zeiten nahmhafte Theologen die Behauptung ausgesprochen, daß ihm ein gewisser historischer Stoff zur Grundlage diene. Die wichtigste Einwendung gegen die Annahme einer reinen Dichtung, scheint uns die von Ewald (die poet. Bücher des A. T., 3, S. 16) gemachte zu seyn: „Das Erfinden einer Geschichte von vorn an, das Hervorziehn einer Person, die doch geschichtlich seyn solle, aus dem bloßen Kopfe des Dichtenden, sey, weil äußerst gezwungen und entfernt liegend, dem Alterthum aller Völker so gänzlich fremd, daß es sich erst in den letzten Jahrhunderten einer alten Litteratur allmählig gebildet habe, vollständig aber nicht früher als in der neuern Zeit hervorgetreten sey." Indessen folgt doch aus dieser Bemerkung höchstens nur die Unwahrscheinlichkeit, nicht aber die Unmöglichkeit einer reinen Erdichtung des Hiob. Spielen doch auch in dem griechischen von der Poesie verherrlichten Sagenkreise einige Figuren, die aller Wahrscheinlichkeit nach reine Fiktionen sind, eine sehr bedeutende Rolle, wie z. B. Herakles, Prometheus, u. a. Gerne würden wir uns indessen für die Annahme einer historischen Grundlage des Hiob entscheiden, wenn in diesem Gedichte nur irgend etwas zu entdecken wäre, was in der nationalen Sage fortzuleben verdient hätte. Allein schweres Unglück, harte Krankheit, wäre es auch die der Elephantiasis, verhängt über einen sehr angesehenen Mann und die endliche Errettung aus diesem Jammer, das Alles ist doch in der That ein zu gewöhnliches Schicksal, als daß es eine sich auf spätere Zeiten fortpflanzende Tradition hätte begründen

Meinung zeugt nur von der merkwürdigen Wahrheit und Lebendigkeit der Charakterschilderung Hiobs. Schon das Bedeutungsvolle des Namens Hiob[1] führt auf eine Fiktion. Was hätte auch das Andenken dieses Mannes im Gedächtniß seines Volkes erhalten und zur traditionellen Fortpflanzung desselben veranlassen können? Wäre er ein großer Fürst, ein ausgezeichneter Gesetzgeber oder Eroberer gewesen, so ließe sich dieses noch etwa denken. Allein schweres Unglück, wenn es auch einen hochgeachteten Mann plötzlich ereilt, und sich später wieder in ein um so größeres Wohlseyn auflöset, ist doch am Ende eine zu gewöhnliche Erscheinung um eine sich weithin fortziehende Tradition zu begründen.

Als Gedicht steht Hiob einzig in seiner Art da; es ist unmöglich es unter irgend eine der das dichterische Fachwerk bildenden Kategorien zu bringen. Es ist allerdings ein didaktisches Gedicht; allein von dem ruhigen, reflectirenden Gang dieser Dichtungs-

können. Es ändert nichts, wenn man auch mit Schlottmann (Dichtung, Sage und Geschichte in dem Buche Hiob, deutsche Zeitschr. für 1850, 1stes Heft, S. 175 f.) annehmen wollte, daß Hiob ein in Idumäa eingewanderter hochstehender Nomaden-Fürst gewesen sey. Noch unwahrscheinlicher wird die Vermuthung, daß der Held des Gedichtes eine historische Persönlichkeit gewesen sey, durch den Umstand, daß sogar der Name desselben ein bedeutsamer, mithin fingirter ist. Die schon bei Fried. Schlegel (über Sprache und Weisheit der Indier, S. 135) vorkommende Berufung auf eine in dem indischen Sagenkreise erscheinende und poetisch verarbeitete ähnliche Sage, hat Schlottmann mit Recht abgewiesen durch die Bemerkung, daß wo die hebräische und indische Sagen sich berühren, dieß herkommt, nicht von einem äußern Zusammenhang, sondern davon, daß derselbe Zug der gemeinsamen menschlichen Natur sich bei den verschiedenen Völkern auf verschiedene, dem Wesen eines jeden entsprechende Art, in der Sage ausgeprägt hat.

[1] אִיּוֹב von אָיַב, der Angefeindete. Über diese und andere Etymologien des Namens Hiob, S. Gesenii Thes. Auch die Namen der Töchter Hiobs (42, 13 f.) sind bedeutsame und geben sich hiedurch als fingirte zu erkennen.

art hat es nichts. Indem es uns das Leben und die Kämpfe eines ausgezeichneten Mannes schildert, und in die schmerzlichen Verwicklungen seiner Schicksale himmlische Mächte hineinwirken läßt, nähert es sich dem Epos; dabei ist aber in demselben zu wenig Handlung, als daß es als ein episches Gedicht betrachtet werden könnte. Verwandt ist es mit dem Drama, nicht blos wegen des sich durch dasselbe vom Anfang bis zum Ende fortziehenden Wechsels der Rede, sondern wegen der von den Interlocutoren entfalteten Verschiedenheit der Charaktere, und der Mannigfaltigkeit der Situationen die es an uns vorüberführt. Es ist ein Drama welches, wie viele indische Dramen, theils im Himmel, theils auf der Erde spielt. Es hat seine Exposition, seine Verwicklungen, seine Auflösung. Dagegen steht aber der Wechsel der Situationen zu sehr im Hintergrunde, es ist in ihm zu wenig fortschreitende Handlung, als daß es als ein eigentliches Drama könnte betrachtet werden [1]. Sollten wir auf dasselbe die zur Bezeichnung der verschiedenen Dichtungsarten gebräuchlichen Ausdrücke anwenden, so würden wir sagen, es sey ein dramatisch-episches Lehrgedicht. Besser aber sagen wir, daß es ein Gedicht ganz eigener Art ist.

Die Zeit des Ursprungs dieses Gedichtes wurde von einigen hoch hinaufgerückt, von andern desto tiefer herabgesetzt. Bedenkt man wie viele deutliche Spuren seiner Entstehungszeit dieses Werk in seinem eigenen Schooß trägt, so kann man sich des Erstaunens über so manche von gelehrten Männern darüber auf-

[1] Abweichend ist die Meinung Ewalds (ang. O., S. 60, und Gesch. des Volks Isr., 3, S. 356) der es zu einem Drama macht, und weil es in dem Alten Testament einzig in seiner Art ist, es als das göttliche Drama der alten Hebräer bezeichnet. Ihm stimmt Hupfeld bei (die Stellung und Bedeutung des Buchs Hiob im Alten Testament nach seinem didaktischen und dramatischen Charakter, deutsche Zeitschr. für christl. Wissenschaft und christl. Leben, 1850, Nr. 35 f.).

gestellte Meinung unmöglich erwehren[1]. So viel steht auf jeden Fall fest, daß Hiob nicht vor der Salomonischen Periode entstanden seyn kann. Dieß erhellt schon aus der Bekanntschaft des Verfassers mit Ophir und dem aus jenem fernen Lande eingeführten Golde (28, 26); noch mehr aus der Verwandtschaft des Gedichtes mit mehreren sicherlich dem nach-salomonischen Zeitalter angehörigen Psalmen (z. B. Ps. 37. 39. 73); ferner aus den in demselben vorkommenden Anklängen an die Proverbien[2]; dafür bürgt auch die hohe Ausbildung der Sprache und Poesie, sicherer noch die in Hiob, wie in den Proverbien, herrschende untheokratische Denkungsweise, die speculative Tendenz, der auch hier in hoher Entwicklung hervortretende Begriff der Weisheit, vorzüglich die dem ganzen Gedichte zum Grunde liegenden schmerzlichen Zweifel in Betreff der hebräischen Vergeltungslehre. Während in den Proverbien diese Lehre noch ein Gegenstand einer naiven Überzeugung ist, lebt in dem Verfasser des Hiob das Bewußtseyn der Unmöglichkeit sie mit den menschlichen Lebens-Schicksalen zu vereinigen, weßhalb gerade er mit der ganzen Macht seines Geistes nach Aufschluß ringt über den wahren Zweck der vielen und schweren, in das menschliche Daseyn eingewobenen Leiden.

Eben so wenig als der Dichter Hiobs vor Salomo lebte,

[1] Selbst Eichhorn (Einl., 5, S. 153 ff.) nimmt einen vormosaischen Ursprung des Buches Hiob an. Genauer bestimmt das Zeitalter der Entstehung dieser Schrift Bertholdt. S. oben S. 35.

[2] Z. B. Spr. 15, 11 (Hiob 26, 6); 28, 18 (Hiob 8, 11). S. Vaihinger über das Zeitalter des Buchs Hiob, Stud. und Krit. 1846, 1. Andere Stellen auf welche Vaihinger hinweiset, scheinen uns keine wahren Parallelen zu seyn, so wenig als die in welchen Ewald (Gesch. des Volks Isr., 1, S. 160), einen Zusammenhang Hiobs mit dem Deuteronomium zu erkennen glaubt. Eine Menge anderer Parallelen führt De Wette an (Einl. ins A. T., S. 394), die jedoch, genauer besehen, ebenfalls sehr zu reduciren seyn dürften.

kann er nach dem Exile gelebt haben. Wie sollten wir es uns sonst erklären, daß Ezechiel den Hiob kennt und ihn als einen der frömmsten Männer der Vorzeit preiset? Hiefür bürgen auch die bei Jeremias vorkommenden Reminiscenzen aus Hiob (z. B. 20, 14. 18; vergl. Hiob 3, 3—10) [1]. — Allein zwischen Salomo und dem Exile liegt ein langer Zeitraum, und so entsteht die Frage: Ob die Entstehungszeit des Hiob nicht noch genauer angegeben werden könne? Was nun diese Frage betrifft, so glauben wir unbedenklich denjenigen beitreten zu müssen, welche den Verfasser dieses wunderbaren Gedichtes in diejenige Zeit versetzen, wo das Reich Juda sich bereits seinem Untergang zuneigte. Zwar möchten wir uns, zur Begründung dieser Meinung, nicht auf die politischen Beziehungen berufen, welche einige in diesem Buche zu entdecken geglaubt haben [2]. Denn die in ihm ertönenden Klagen über Verwirrung der Verhältnisse, über Bedrückung der Unschuldigen und Niedrigen, über räuberische Einfälle 2c. könnten ja auf sehr verschiedene Zeiten bezogen werden. Desto sicherer sprechen für jene Voraussetzung die im Hiob herrschenden Vorstellungen von den Engeln und vom Satan. Jene sind schon weiter entwickelt als in den ältern Büchern des Alten Testaments. Die Engel sind nicht mehr blos dienstbare Geister Gottes; sie befinden sich in der Nähe des Ewigen, sie erscheinen an gewissen Tagen vor seinem Angesicht und bilden um seinen Thron eine Art von Rathsversammlung. Sind auch die in dem Prologe geschilderten himmlischen Scenen reine Dichtung, so deuten sie doch offenbar darauf hin, daß in der Denkungsweise des Volkes selbst, vielleicht zum Theil durch fremde Einflüsse, die Begriffe von den Engeln sich weiter entfaltet hatten. Auch treffen wir hier auf eine Bezeichnung der Engel: „Die Heili-

[1] S. Vaihinger ang. Abh.

[2] Z. B. Ewald, poet. Bücher des A. T., 3, S. 61 f.

gen"[1], die einer spätern Zeit angehört; wenigstens finden wir sie erst bei Zacharias 14, 5 und Daniel 8, 13 wieder, und in dem 89sten Ps., dessen Inhalt auf eine dem Exil nahe Zeit der Abfassung hinweiset. — Auf die Zeit des sinkenden Reiches Juda deutet auch der in dem Buche Hiob eine so eigene Rolle spielende Satan. Dem ältern Hebraismus war die Vorstellung von einem solchen Geiste fremd; er wußte nur von guten, nichts aber von bösen Engeln. Zwar erscheint in Hiob der Satan noch nicht als ein eigentlich gefallener, böser Geist; wie fände er sich sonst unter den Söhnen Gottes in der himmlischen Rathsversammlung? Indessen spricht sich doch in seinem ganzen Wesen eine gewisse Neigung aus das Gute zu verneinen, und dagegen das Böse zu belauschen und zu hinterbringen, was das Anzeichen eines dem Guten schon entfremdeten Wesens ist[2]. Viel Ähnlichkeit hat der bei Zacharias (C. 3) auftretende Satan; doch ist die Vorstellung desselben schon entwickelter als bei Hiob; er ist boshafter Ankläger der Unschuld, dem guten Engel entgegentretend und von Gott selbst wegen seiner Verläumdung hart angelassen. Verwandt ist auch der in 1 Kön. 22, 19—22 erscheinende Lügengeist. Mag dieser auch nach der Intention des Erzählers bloße Dichtung seyn, so gibt er doch zu erkennen, daß zur Zeit der Entstehung der Bücher der Könige der Geist der Hebräer sich schon dahin geneigt hatte, unter den himmlischen Geistern auch solche vorauszusetzen, die mit Bereitwilligkeit gehässige Aufträge

[1] קְדוֹשִׁים

[2] Auf die Verwandtschaft der in 1 Mos. 3 eine so eigene Rolle spielenden Schlange ist schon oben hingewiesen worden (S. 98), wo auch bemerkt wurde, daß die Erzählung von dem Sündenfall, in der Form nämlich in welcher sie in dem ersten Buch Mosis Aufnahme gefunden hat, einer verhältnißmäßig spätern Zeit, und ohngefähr derselben angehört aus der auch Hiob stammt. Der 1 Chron. 21, 1 auftretende Satan zeugt schon von weiterer Entwicklung des Begriffs eines bösen Princips.

annehmen und ausführen. Daß späterhin die Vorstellung von solchen dem Guten abgewandten Geistern sich unter dem Einfluß ausländischer Religionen noch viel weiter entwickelte und bis zum Begriff eines von den guten Engeln entschieden getrennten Reiches ausbildete, dessen Genossen, unter dem Satan als Oberhaupt, gegen Gott mit unversöhnlicher Feindschaft erfüllt, überall den Zwecken seiner Weisheit und Güte entgegenwirken, ist bekannt [1]. — Wir glauben aus den angeführten Zügen mit Sicherheit schließen zu können, daß das Buch Hiob dem Zeitalter des sinkenden Reiches Juda angehört, Verzicht darauf leistend die Epoche seiner Entstehung noch genauer bestimmen zu wollen.

Der Verfasser des Gedichtes war zuverlässig ein Hebräer: Das Hebräische ist ja seine Sprache, hebräisch sind die Grund-Anschauungen von welchen sein Nachdenken ausgeht; seine ganze Dichtung trägt durch und durch den hebräischen Charakter. Allein seltsam ist es, daß er doch die ganze Scene seines Gedichtes nicht nach Palästina, sondern in die Nähe von Idumäa verlegt [2]. Zwischen Idumäa und Arabien lag wahrscheinlich das Land Uz, in welchem Hiob wohnte, in Idumäa lag Theman, eine der Städte aus welchen seine Freunde kamen, um ihn zu trösten (Jerem. 49, 7. 20; Ezech. 25, 13; Amos 1, 12;

[1] S. Ewald (ang. W.) S. 64 f.

[2] Zur Bestimmung der Lage des Landes Uz dienen besonders die Stellen Jerem. 25, 20; Klag. 4, 21. In der ersten Stelle wird Uz zwar von Edom unterschieden, aber doch unter die in nicht weiter Entfernung von Palästina liegenden Landschaften gerechnet. In der zweiten wird von den Edomitern als Bewohnern des Landes Uz gesprochen, wohl deßwegen, weil die Edomiter diese Landschaft erobert hatten. Hieraus geht sicher so viel hervor, daß Uz in der Nähe von Idumäa lag. Da nun dieses Uz in dem Gedichte selbst beschrieben wird als den räuberischen Einfällen der Araber (Sabäer 1, 15) und der Chaldäer (1, 17) ausgesetzt, so wird wohl mit Recht angenommen werden dürfen, daß es zwischen Idumäa, Arabien und Chaldäa lag. S. Rosenmüller, bibl. Alterthumskunde, 3, S. 18. Winer, bibl. Real-Wörterb., Art. Uz.

Hab. 3, 3; Obad. 9); auf Idumäa und die benachbarten Gegenden passen die meisten Naturschilderungen, welche vorkommen, oder sind doch wenigstens solchen Ländern entlehnt, mit welchen Idumäa in naher Verbindung stand. Sollte dieß nicht zur Annahme berechtigen, daß der Verfasser aus jener Gegend gebürtig, vielleicht ein Idumäer war? Mehrere Gelehrte haben sich für diese Meinung ausgesprochen [1] und zur Rechtfertigung derselben auf den alten Ruhm idumäischer Weisheit berufen, der noch in manchen Stellen des Alten Testaments sich vernehmen läßt [2]. Bei dieser Voraussetzung ließen sich vielleicht am leichtesten die vielen Arabismen erklären, welche die Sprache des Hiob auszeichnen. Allein wie sollte ein Ausländer der Verfasser eines solchen ächt-hebräischen Dichterwerkes gewesen seyn? Dürften wir eine Vermuthung wagen, so wäre es die, daß der Verfasser des Hiob allerdings ein Hebräer war, allein längere Zeit in Idumäa, oder in einer benachbarten Gegend gelebt hatte, vielleicht, obwohl hebräischer Abstammung, dort geboren und erzogen war, und erst in spätern Jahren in Palästina sich niedergelassen hatte. Bei den engen Verhältnissen, in welchen seit David Palästina mit Idumäa stand, hat diese Vermuthung nichts Unwahrscheinliches; sie reicht vollkommen aus um uns auf der einen Seite die hebräische Bildung und den hebräischen Geist des großen Dichters, auf der andern seine zuverlässig aus eigener Anschauung geschöpfte Kenntniß von Idumäa und die Eigenthümlichkeiten seiner Sprache zu erklären.

Je größer die Bewunderung ist, welche das Buch Hiob uns einflößt, desto wichtiger ist für uns die Frage: Ob wir es denn auch noch in seiner ursprünglichen Gestalt besitzen? Man könnte

[1] So Herder, Geist der hebr. Poesie. Eichhorn, Einl. ins A. T., 5, S. 166, und andere.

[2] Gepriesen wird namentlich die Weisheit der Themaniter, Jerem. 49, 7; Obad. 9; Baruch 3, 22. 23.

es begreifen, daß ein Werk so tiefsinnigen Inhaltes, welches gewiß viel gelesen wurde, aber auch in manchem frommen Leser große Bedenken erwecken mochte, auch manche Umgestaltungen erlitten und manche Zusätze erhalten habe. Wie viele derselben auch seyn mögen, daß sie das Buch nicht wesentlich veränderten, erhellt aus dem im Ganzen in demselben herrschenden klaren Zusammenhange, und der beinahe überall gleicherweise sich äussernden Eigenthümlichkeit der Sprache und Denkungsweise. Interpolationen haben beinahe sämmtliche neuere Erklärer in Hiob angenommen, ohne sich jedoch über die als solche zu betrachtenden Stellen vereinigen zu können. Es ist hier der Ort nicht in eine genauere Untersuchung über diesen Gegenstand einzugehen; auch dürfte vielleicht unsere Competenz in dieser Beziehung beanstandet werden. Doch wird es uns nicht verargt werden, wenn wir in wenigen Worten die Meinung darlegen, welche wir uns nach sorgfältiger Betrachtung der Sache gebildet haben. Unbedenklich treten wir hier auf Seiten derjenigen, welche die Reden Elihu's für eingeschoben erklären [1]. Sie stören offenbar die ganze Öconomie des Buches, welche auf eine dreifache Reihe von Anklagen der drei Freunde Hiobs und von Entgegnungen Hiobs auf dieselben angelegt ist [2]; sie unterbrechen den Zusammenhang, insofern die Äußerungen Hiobs 31, 35—37 offenbar auf die Er-

[1] Im direkten Widerspruch mit den zahlreichen Gelehrten, welche die Reden Elihu's als Interpolation betrachten (S. De Wette, Einl., S. 338), behauptet Stäudlin (über die Philos., den Zweck und den Ursprung des Buchs Hiob, in s. Beiträgen zur Philos. und Gesch. der Rel. und Sittenl., 2, S. 133 ff.), daß sie das Klugste und Edelste enthalten, was im Buche von der Streitsache gesagt wird, daß sie die Hauptsache im Buch ausmachen, daß sie mit dem ganzen Plan desselben aufs innigste verflochten sind, daß in ihnen die eigentliche Meinung des Verfassers enthalten ist, daß sie den rechten Aufschluß über den Zweck des Buchs, so wie über seinen Ursprung geben, und daß der Text derselben wenig oder gar nicht corrumpirt ist.

[2] Doch fehlt bei dem 3ten Gange die anklagende Rede eines der Freunde Hiobs, nämlich Zophars.

scheinung Gottes 38, 1 hinweisen; sie bringen nichts Neues und unterscheiden sich von den vorhergehenden Reden durch ihre auffallende Breite; sie zeichnen sich endlich durch die zahlreichen in ihnen vorkommenden Eigenthümlichkeiten der Rede, namentlich Aramaismen, aus. Das ganze Werk gewinnt, durch Auslassung derselben, an Einheit und Zusammenhang. Weniger entschieden möchten wir uns über die Interpolation der Schilderungen des Behemoth (40, 10—19) und des Leviathan (40, 20—27) aussprechen, obgleich die von Ewald für diese Meinung beigebrachten Gründe uns aller Beachtung würdig scheinen [1]. Dagegen glauben wir die nicht selten angefochtene Ächtheit des Prologs und Epilogs entschieden in Schutz nehmen zu müssen. Auf jeden Fall setzen die Reden Hiob's und seiner Freunde eine Einleitung voraus: Warum sollten wir nicht annehmen, daß die, welche wir besitzen, die ächte ist? Auch würde der Eindruck, welchen das Buch zurückläßt, ein sehr unbefriedigender seyn, wenn es sich nicht mit der Wiederherstellung des so furchtbar und so lange unterbrochenen Glückes des Helden endigte. Die Einwürfe, welche von dem Inhalt des Buches selbst aus gegen die Ächtheit des Prologs und Epilogs sind erhoben worden, scheinen uns gründlich widerlegt werden zu können [2].

Wie in der Annahme von Interpolationen in dem Buche

[1] Poet. Büch. des A. T., 3ter Th., S. 320 ff.

[2] Der Abstand der in dem Prolog und Epilog herrschenden religiösen Begriffe von dem hohen Standpunkt des Gedichts, der nur dort vorkommende Satan, der dem Gedichte selbst fremde und nur in jenen Stücken gebräuchliche Name Jehovah beweisen nichts: Denn in dem Prolog und Epilog stellt sich der Dichter auf den Standpunkt des Volksglaubens, in dem Gedichte selbst auf den seiner eigenen höhern, so zu sagen speculativen Ansicht. Wenn 19, 17 die Söhne Hiobs, deren Tod 1, 19 gemeldet und 8, 4 vorausgesetzt wird, als noch lebend erscheinen, so ist dieses ein unbedeutendes Versehen, wie es jedem Dichter begegnen kann. S. Eichhorn, Einl., Th. 5, S. 644 ff.

Hiob, so stimmen wir mit vielen Erklärern der neuern Zeit auch in der Meinung überein, daß sich in demselben einige Abschnitte finden, die nicht an ihrer rechten Stelle stehen. Unter diese rechnen wir die drei letzten Verse des 31sten Cap., welche den innigen Zusammenhang von V. 35—37 mit 38, 1 auf eine höchst störende Weise unterbrechen. Unmöglich kann auf die feierliche Aufforderung, die Hiob an Gott ergehen läßt, zu erscheinen und zu erklären, um welcher Vergehungen willen er so grenzenloses Elend über ihn verhängt habe, noch die Versicherung folgen, daß er von entlehnten Äckern den Eigenthümern den gebührenden Zins nicht vorenthalten habe. Dieser Abschnitt ist nach dem 25sten Vers einzufügen, und schließt sich auf natürliche Weise an die hier vorkommende Abweisung der Anklage des Geizes an. Kann über diese Versetzung kein Zweifel obwalten, so berechtigt sie uns ähnlicher Versetzungen noch mehrere anzunehmen. Diese finden sich nun, unserer Überzeugung nach, in den das 25ste, 26ste und 27ste Cap. bildenden Abschnitten. Mehrere Erklärer haben hier eine Verschiebung des natürlichen Zusammenhanges vermuthet und derselben bald auf die eine, bald auf die andere Weise nachzuhelfen gesucht. Was uns hier auffallen muß, das ist nicht sowohl der Inhalt von 27, 11—23, welcher allerdings Hiob zugeschrieben werden kann, der niemals läugnet, daß die Sünde von Gott gestraft werde, nur aber in Abrede stellt, daß Unglück immer Strafe sey und vorhergegangene Sünden voraussetze, als vielmehr das Unpassende der Antwort Hiob's 26, 1 ff. auf die kurze Rede Bildads 25, 1—6, und der Mangel des Zusammenhangs zwischen 27, 23 mit dem unmittelbar Folgenden. Alles tritt, nach unserm Dafürhalten, in den richtigen Zusammenhang, wenn wir an den Anfang der Erwiederung Hiob's auf die Rede Bildads (26, 1—4) den Abschnitt 27, 1—23 anschließen, und 26, 5—14 mit 28, 1 ff. als weitere Fortsetzung der Antwort Hiob's in Verbindung bringen. Wir überlassen diese Bemerkungen, deren

fernere Ausführung und Begründung nicht hieher, sondern in die biblische Einleitungswissenschaft gehört, der Beurtheilung der gelehrten Ausleger des Hiob, und eilen zu einer Frage, die ungleich mehr als die bisher berührten dem Gegenstand entspricht, mit welchem wir uns eigentlich zu beschäftigen haben. Diese betrifft den Zweck des großartigen Gedichts Hiob.

Der didaktische Charakter dieses Buches weiset offenbar auf einen bestimmten Zweck hin. Daß nun derselbe mit der hebräischen Vergeltungslehre innig zusammenhänge, liegt so klar am Tage, daß man zu keiner Zeit sich darüber täuschen konnte. Hiemit war aber das ihn betreffende Problem noch nicht zur Erledigung gebracht. Denn jetzt fragte es sich weiter: Wie dieser Zusammenhang bestimmt werden müsse; welches die Mängel in der israelitischen Vergeltungstheorie gewesen, denen der Verfasser des Hiob abhelfen, welche Wahrheiten er im Gegensatz mit denselben in's Licht setzen wollte? — Um hierüber in's Reine zu kommen müssen wir von der israelitischen Vergeltungslehre selbst, wie bekannt sie auch seyn möge, ausgehen.

Sie war im Ganzen sehr einfach. Die Grundlage, auf welcher sie beruhte, war zunächst die ehrfurchtsvolle Anerkennung des im Namen Jehovah's gegebenen Gesetzes, als bestimmt, das ganze Dichten und Trachten und Wirken und Leben des Israeliten zu ordnen; sodann die Voraussetzung einerseits der strengen Gerechtigkeit Gottes, andererseits der mit dem Tode sich endenden Bestimmung des Menschen, insofern jenseits desselben kein Fortleben mit Bewußtseyn und freier Thätigkeit, sondern ein beinahe bewußtloses, unthätiges Schattendaseyn in einem unterirdischen Reiche erwartet wurde. War dem Israeliten nichts natürlicher als der Gedanke, daß Gott, insofern er das Gesetz gegeben, dasselbe auch, vermöge seiner Gerechtigkeit aufrecht erhalte und daher dessen Befolgung durch reiche Segnungen belohne, dessen Übertretung aber durch empfindliche Strafen ahne,

so war er, das Geschick des Menschen mit dem Tode abschließend, unwiderstehlich darauf hingewiesen, alle Fügungen der göttlichen Gerechtigkeit auf das gegenwärtige Daseyn zu beschränken. Die Erwartung einer Vergeltung jenseits des Grabes lag dem israelitischen Geiste ferne.

Hier entsteht nun aber die große Frage: Wie es möglich war, daß die Israeliten, dieses so tief religiöse Volk, welches von uralten Zeiten her im Besitz der Erkenntniß einer einzigen, von der Natur wesentlich verschiedenen Gottheit war, in dessen Bewußtseyn dieser ihm eigenthümliche Gottesbegriff sogar zu einer herrschenden Macht geworden war, eine so lange Reihe von Jahrhunderten durchleben konnte, ohne sich über die Erwartung eines dumpfen Schattenlebens in dem Scheol zu erheben; wie es möglich war, daß unter den vielen erhabenen Geistern, die in seiner Mitte auftraten, welche doch seine religiösen Vorstellungen in so vielfacher Beziehung weiter fortbildeten, kein einziger war, welcher bis zu dem Gedanken einer lebensvollen Unsterblichkeit und einer jenseits des Grabes sich erst vollendenden Vergeltung hindurchdrang? Wie oft auch diese Frage in Untersuchung gezogen worden ist, so kann sie nichtsdestoweniger noch nicht als erledigt betrachtet werden. Beinahe immer verwirrte man das Problem dadurch, daß man bei Aufstellung desselben sogleich auf Moses hinblickte und fragte: Warum doch derselbe, der mit dem ganzen Reichthum ägyptischer Bildung ausgerüstet auch mit den Unsterblichkeits-Hoffnungen dieses Volks vertraut seyn mußte, den Glauben an die Fortdauer nach dem Tode, und eine Vergeltung in einer zukünftigen Welt, nicht in seine Gesetzgebung verwoben und als wirksames Motiv zur Befolgung derselben benutzt habe? Will man sich bei der Untersuchung über diesen Gegenstand den Blick frei und unbefangen erhalten, so muß man, vor der Hand, Mose ganz auf der Seite lassen, dagegen aber den hebräischen Volksstamm, wie er sich uns in dem patriar-

chalischen Zeitalter darstellt, in's Auge fassen. Denn in dieser Periode fixirten sich schon in dem Bewußtseyn der Hebräer die wesentlichsten religiösen Begriffe. Moses gab dem Volke seine Religion nicht, sondern er ging bei dem großen Werke der Restauration desselben von dessen religiösen Überzeugungen aus, er baute auf sie seine ganze Gesetzgebung, er verwob sie auf's innigste mit seinen das ganze Leben des Hebräers umfangenden legislativen Bestimmungen, und verkörperte sie in dem von ihm vorgeschriebenen ceremoniellen Cultus. Bei diesem letztern nahm er vielfach die ägyptischen Institutionen und Gebräuche zum Vorbilde; aber die religiösen Ideen, die er seiner Gesetzgebung zum Grunde legte, entlehnte er nicht von dorther.

In welchem Zustande finden wir nun die Hebräer in jener frühen Periode? Nach allen uns übrig gebliebenen geschichtlichen Andeutungen, waren sie ein, zwar noch auf niedriger Bildungsstufe stehender, in einfachen Sitten und kindlichen Anschauungen sich bewegender, aber lebenskräftiger Volksstamm. Kunst und Wissenschaft war ihnen noch vollkommen unbekannt; ihre nomadisirende Lebensweise hinderte die Entwicklung einer höhern Bildung. Noch gering war der Schatz von Erkenntnissen, welche sie in sich aufgenommen hatten; nicht von ferne fühlten sie das Bedürfniß des abstracten Denkens und organischer Verknüpfung und Entfaltung ihrer Kenntnisse. Vorzugsweise nach außen hin lebend, hatten sie sich zum Lichte eines höhern Bewußtseyns noch nicht erheben können. Was sie fesselte, das war die Welt und das äußere Leben, mit ihrem bunten Wechsel von Erscheinungen und Ereignissen. Den Blick nach innen zu wenden, die geistige Welt zum Gegenstand der Beobachtung und des Nachdenkens zu machen, lag nicht in ihrer Eigenthümlichkeit. Die Hebräer standen folglich noch auf derjenigen Stufe der Bildung, wo die Völker unwillkührlich und unwiderstehlich zur Naturvergötterung hingezogen werden. Mit allen

Wurzeln seines Seyns an der äußern Welt hängend, wird in diesem Zustande der Mensch, wenn in der Tiefe seines Geistes das Gottesbewußtseyn erwacht und in leisen Ahnungen sich ankündigt, nothwendig dahingetrieben die Gottheit in der Welt zu suchen. Die Wesen derselben, welche vorzüglich seine Aufmerksamkeit erregen und ihm Bewunderung oder Schrecken einflößen, ihre Kräfte und Elemente, werden ihm nach und nach zu Göttern; er vernimmt die Geschichte derselben in den wechselnden Natur-Erscheinungen. Mit den aus der Naturbetrachtung entspringenden Mythen verknüpfen sich geschichtliche Sagen, welche die Tradition ins Wunderbare hinüberspielt und mythisch gestaltet. So entsteht das Heidenthum. Wie kam es, daß die Hebräer schon von Abraham an, sich über jedwede Naturvergötterung zur Anerkennung und Verehrung eines einzigen Gottes erhoben? Dieß ist das große Problem auf welches schon oben hingewiesen wurde [1]. So viel ist sicher: Durch ihre geistige Bildung kamen sie nicht dazu. Wären sie einzig und allein dem Einflusse dieser überlassen geblieben, so würden sie auch in dem unter Abrahams Vorfahren einheimischen Heidenthum befangen geblieben seyn. Es gibt daher, um den Monotheismus der Hebräer in der patriarchalischen Zeit zu erklären, nur einen doppelten Weg: entweder muß man nachweisen, daß die Hebräer ihren Gottesbegriff von einem in Bildung weit höherstehenden Volke, mit welchem sie in Berührung waren, erhalten haben; oder wenn dieser Nachweis mißlingen sollte, zu dem alten Glauben zurückkehren, daß Gott auf eigene Weise den Geist Abrahams zum Bewußtseyn der Einheit des höchsten Welt-Urhebers und seiner Erhabenheit über alles creatürliche Seyn erweckt habe.

Völker welche noch auf einer solchen Bildungsstufe stehen,

[1] S. S. 33.

wo sie mit allen Kräften ihres Wesens an der Welt hängen, und in dem äußerlichen Leben wie zerflossen sind, finden auch in sich keine Veranlassung sich viel mit demjenigen zu beschäftigen was jenseits der Grenzen des irdischen Daseyns liegt. Das äußerliche Leben aus dem ihnen ihre Freuden und Leiden quellen, ist auch der einzige Gegenstand ihrer Bestrebungen und Hoffnungen. Was darüber hinausliegt interessirt sie nicht; es ist für sie ein unbekanntes Land, das ihnen nur Grauen einflößen kann. Daß das wahre, ungetrübte Wohlseyn erst dort erblühe, fällt ihnen nicht von ferne ein; sie suchen es in dem gegenwärtigen Leben. Eben so wenig können sie sich zu dem Gedanken erheben, daß die göttliche Gerechtigkeit die Vergeltung bis jenseits des Grabes aufspare; alle Belohnungen und Bestrafungen müssen sich, ihrer ganzen Denkungsweise nach, in dem gegenwärtigen Leben schon verwirklichen. Noch weniger regt sich in ihnen das Bewußtseyn von Kräften, die dort drüben erst zu rechter Entwicklung gelangen; alle Kräfte deren sie sich bewußt werden, sind solche die das gegenwärtige Leben weckt und die sich in ihm bethätigen. Regt sich nun in einem auf dieser Bildungsstufe stehenden Menschen die Ahnung der Unsterblichkeit, die ja tief und unzerstörbar in unserm Geiste liegt, so wird sie sich höchstens zur Aussicht auf ein dumpfes, beinahe bewußtloses Schattenleben in einem jenseits, oder unter der Erde befindlichen Reiche gestalten.

Daß auf dieser Bildungsstufe die Unsterblichkeits-Hoffnungen sich nicht licht- und trostvoll entwickeln können, beruht noch auf einem andern Grunde. Gerade darum weil hier dem Menschen das physische Leben Alles ist, erhebt er sich auch nicht zu dem Begriffe der Persönlichkeit des Geistes. Wie sollte er sich daher ein geistiges Fortleben denken können? Was von dem Menschen nach dem Tode übrig bleibt, kann für ihn nichts anders seyn als, so zu sagen, der abstrackte Begriff, das wah-

rer Realität entbehrende Bild, der bewußtlose Schatten des Menschen, wie er den Hinterbliebenen im Traume erscheint. So war es bei den Hebräern: Von einer Seele als persönlichem Wesen hatten sie keinen Begriff. Die Seele war ihnen Princip des physischen Lebens; allein sie dachten sie sich als unpersönlichen Hauch Gottes. Wenn Gott einem Wesen seinen Athem einhaucht, so lebt es; zieht er seinen Athem zurück, so stirbt es (1 Mos. 2, 7; Pred. 12, 7; Hiob 27, 3; 32, 18; Ps. 104, 29). Allerdings lag in dieser Anschauungsweise etwas Großartiges; sie deutet hin auf die ungewöhnliche Herrschaft welche das Gottesbewußtseyn auf den hebräischen Volksstamm ausübte. In dem ganzen mächtigen, unermeßlichen Naturleben erkannte der Hebräer Wirkung Gottes, Hauch, Geist des Ewigen. Sich selbst dachte er vermöge des in ihm wirksamen Lebens als innig mit Gott verwandt, von dem Hauche Gottes durchdrungen und bewegt. Und diesen Hauch Gottes, dieses Lebensprincip verlegte er nun wieder in das Blut (1 Mos. 9, 4; 5 Mos. 12, 23; 3 Mos. 3, 17; 7, 26; 17, 10), weil er bemerkt hatte, daß der Verlust des Blutes den Tod nach sich zieht. Was bleibt also, seiner Vorstellungsweise zufolge, von dem Menschen nach dem Tode noch übrig? Der Leib kehrt wieder zur Erde zurück, von welcher er genommen war, der Geist geht zurück zu Gott, aus dem er stammte (Pred. 12, 7). Das Einzige was er sich als fortdauernd denken konnte, war folglich das Bild, der Begriff, der Schatten des Menschen; an diesen knüpfte sich deßwegen auch Alles was von Unsterblichkeits-Ahnungen in ihm zur Entwicklung kam. Alles beschränkte sich auf die Vorstellung von einem dumpfen freude- und bewußtlosen Schattenleben in einem unterirdischen Reiche. Der Bildungsstufe, auf welcher sich die Israeliten in dem patriarchalischen Zeitalter befanden, entsprachen hiemit vollkommen ihre Aussichten in Absicht auf das Schicksal des Menschen jenseits

des Grabes[1]. Aber Moses, sagt man, wie läßt sich erklären, daß dieser Mann so erhabenen Geistes, der eingeweiht in alle Geheimnisse ägyptischer Weisheit, gewiß selbst von lichtvollen Hoffnungen von Unsterblichkeit und künftiger Vergeltung durch-

[1] Sehr viel Ähnlichkeit mit der Psychologie, oder vielmehr der Anthropologie der Hebräer hat die der Griechen in dem Homerischen Zeitalter. Was dem Hebräer die Seele (נֶפֶשׁ, רוּחַ, נְשָׁמָה) war, das war dem Griechen ψυχη. Gerade wie jener, dachte sich auch dieser die Seele als Princip des animalischen, nicht aber des geistigen Lebens, und folglich als etwas ganz Unpersönliches. Wenn der Grieche die geistigen Funktionen an die φρενες (das Zwerchfell) band, so knüpfte der Hebräer das Denken an das Herz, oder die Nieren, und die Affekte an die Eingeweide. Indessen nahm doch der Grieche neben dem genannten körperlichen Princip des geistigen Lebens noch ein unkörperliches, seelisches, ein geistiges Correlat der animalischen ψυχη an, nämlich den θυμος. Auf ähnliche Weise sprach der Hebräer von dem Ruach. Erschien ihm dieser auch im Ganzen als identisch mit der Nephesch, als Ausfluß des göttlichen Geistes, wie diese, so ist es doch merkwürdig, daß er niemals den Ruach, sondern immer nur die Nephesch in das Blut verlegte, und jenen zuweilen als Princip der Affekte (Jos. 2, 11) des Denkens (Spr. 1, 23) aufführte, ja sogar dieses Wort im Sinne von Gemüth gebrauchte (Ps. 32, 2). Allein bei dem Allem war dem Hebräer auch der Ruach etwas ganz Unpersönliches, mit dem Tode zu Gott zurückkehrendes. Er konnte sich deßwegen von den künftigen Geschicken des Menschen keine bessere Hoffnung machen als der Grieche. Nach den Vorstellungen dieses wird die ψυχη vom Körper getrennt zum εἰδωλον, zum Wesen- und bewußtlosen Scheinbild des ehemaligen wirklichen Menschen zu einem Schatten, einem Traumbild, dem Rauche gleich. Der Hebräer könnte sich nicht einmal denken, daß die Seele, wenn auch nur als Schatten, fortdaure; seiner Meinung nach, floß sie bei dem Tode des Körpers in den göttlichen Ruach zurück, der ihm das allbelebende Princip der Welt war. Was er von dem Menschen fortdauern ließ, war ein unbestimmbares Etwas, der Begriff des Menschen, sein Bild, sein Schatten, etwas beinahe ganz Wesen- und Bewußtloses, und daher Unpersönliches. Deßwegen nannte er die Bewohner der Unterwelt רְפָאִים, die Matten, Kraftlosen. Dem Griechen sind die Bewohner der Unterwelt εἰδωλα, etwas Schattenartiges, Unfaßbares, Unpersönliches. Sie vergessen ihre Freunde und Verwandte. Die Mutter des Odysseus kennt ihn nicht bis sie von dem Blute der Opferthiere

drungen war, in seinen öffentlichen Äußerungen derselben niemals erwähnte, gar keinen Versuch machte sie unter seinem Volke zu verbreiten, in der ganzen großen Gesetzgebung, die er den Israeliten gab, von derselben nicht den mindesten Gebrauch machte, sondern es überall bei der Ankündigung einer Vergeltung diesseits des Grabes bewenden ließ? Welch' einen tiefen Eindruck hätten solche Aussichten auf die Israeliten hervorbringen, welch' eine gewaltige Kraft der mosaischen Gesetzgebung gewähren, welch' ein mächtiger Hebel bei dem von Mose unternommenen Bildungswerk des Volks werden können [1]!

getrunken (Odyss. 11, 153). Daher ist der Aufenthalt im Hades ein unglückseliger. Treffend äußert sich dieses in den Worten des Achilles zu Odysseus:

Nicht mir rede vom Tod' ein Trostwort, edler Odysseus!
Lieber ja wollt' ich das Feld als Tagelöhner bestellen,
Ein dürftiger Mann ohn' Erb' und eigenen Wohlstand,
Als die sämmtliche Schaar der geschwundenen Todten beherrschen.

Odyss. 11, 487 f. S. Carus, Psych. der Hebr. Leipz. 1809.
Nägelsbach, Homerische Theologie, S. 331 ff.

[1] Vatke, bibl. Theol., 1ster Band, S. 696 f., nennt die Reflexionen über die Frage: Warum Moses von dem Unsterblichkeitsglauben der Ägyptier keinen Gebrauch gemacht habe, bodenlos, von der Voraussetzung ausgehend, daß die Ägyptier von eigentlicher Unsterblichkeit gar keine Idee gehabt hätten. „Bei ihrer Metempsychose sey die menschliche Seele keineswegs als sich erhaltende Subjektivität, sondern als bloße natürliche Seele gedacht worden, welche nur den Kreis des natürlichen Lebens durchlauft, ohne jemals zu dem Göttlichen zu gelangen. Alles was man von einem Unterschiede der Volksvorstellungen von dem künftigen Loose der Seelen und einer esoterischen Priesterlehre über diesen Gegenstand gesagt habe, seyen grundlose Hypothesen, welche zu dem sonstigen Charakter der ägyptischen Naturreligion gar nicht stimmten." Gegen diese Behauptungen ließen sich nun sicherlich mancherlei gegründete Einwendungen machen. Wahr ist es, daß über den eschatologischen Erwartungen der Ägyptier viel Dunkel schwebt, und daß die Berichte der Alten über sie sich in keine Einheit wollen verknüpfen lassen. Gerade dieser Umstand scheint aber auf einen doppelten Vorstellungskreis, den des Volks und den der Priesterkaste hinzudeuten. Muß doch zuverläßig auch ein doppelter Kreis von Vorstellungen von den

Soll es uns erlaubt seyn über diesen Gegenstand unser Urtheil abzugeben, so müssen wir von vornherein gegen alle Voraussetzungen, die nicht historisch begründet werden können, Einsprache thun. Daß Moses einer der erhabensten Geister war die jemals aufgetreten sind, ein Mann dem die Menschheit auf alle Zeiten hin zu der größten Dankbarkeit verpflichtet ist, der den Beruf Retter seines Volks zu werden in seinem eigenen Bewußtseyn trug und demselben in vollem Maaße entsprach, das ist historisch sicher, und geht aus dem von ihm unternommenen und durchgeführten Werke hervor. Allein ob er nun gerade in alle ägyptische Weisheit eingeweiht war, dieß muß dahingestellt bleiben, wie wir ja auch von dieser Weisheit nur sehr wenig wissen, und daher außer Stande sind auszumachen, welche Ideen von Unsterblichkeit in den ägyptischen Mysterien vorgetragen zu werden pflegten. Wir verehren in Mose den Gesetzgeber der Israeliten, allein mit dem Vorbehalt, daß bei weitem nicht die Gesammtheit der in dem Pentateuch enthaltenen Gesetze, sondern nur die Grundlage derselben auf ihn zurückgeführt werden dürfe. Wer könnte sich auch vorstellen, daß Moses, während der nomadisirenden Züge der Israeliten in der Wüste, alle in dem Pentateuch enthaltenen Gesetze sollte gegeben haben, von welchen so viele sich auf Verhältnisse beziehen, die nur bei

Göttern unterschieden werden. Daß nun die Wanderung der Seelen ohne Idee der Persönlichkeit konnte gedacht werden, ist nicht zu bestreiten. Weniger konnte dieses bei der Vorstellung von dem Amenthes und dem in demselben zu haltenden Todtengerichte stattfinden. In beiden Vorstellungskreisen lag aber ein Moment, auf das Vatke keine Rücksicht genommen hat, und auf welches es hier gerade hauptsächlich ankommt, nämlich die Erwartung einer gewissen Vergeltung jenseits des gegenwärtigen Lebens. Da nun diese Erwartung, welche doch dem Moses unmöglich unbekannt seyn konnte, den Israeliten fremd blieb, so ist man gewiß berechtigt die Frage aufzustellen: Warum der große Gesetzgeber von derselben gar keinen Gebrauch gemacht habe? S. übrigens über die eschatologischen Begriffe der Ägyptier, Creutzer Symb., 1, S. 404 ff. Heeren, Ideen, 2, S. 670 ff.

einem seßhaften Volke vorkommen können? Wie viel, oder wie wenig von diesen Gesetzen von Moses sey, das kann nicht mehr genau ermittelt werden; allein daß das ihm Angehörige immer nur die Grundlage der hebräischen Gesetzgebung betreffen könne, ist mit Sicherheit anzunehmen.

Durch diese Bemerkungen gewinnt die so oft aufgeworfene Frage: Warum Moses bei seiner Gesetzgebung von den Unsterblichkeits-Hoffnungen keinen Gebrauch gemacht habe, schon eine größere Bestimmtheit, und kann nun so ausgedrückt werden: Was konnte Moses abhalten von den unter den Ägyptiern einheimischen, die künftigen Geschicke des Menschen betreffenden Erwartungen, bei der von ihm herrührenden Grundlage der hebräischen Gesetzgebung, Gebrauch zu machen?

Hierauf möchte zunächst d i e Antwort zu geben seyn, auf die oben schon hingewiesen wurde, daß Moses sein großes Bildungswerk der Hebräer auf diejenigen religiösen Vorstellungen gründen wollte die von alten Zeiten her in dem Bewußtseyn des Volkes lebten und auch während seines Aufenthaltes in Ägypten nicht ganz bei ihm erloschen waren. Er selbst war Hebräer; was er für sein Volk war und that, zeugt von der glühenden Liebe mit welcher er an ihm hing. Sollten wir nicht auch bei ihm die Überzeugung voraussetzen, daß dieser Stamm ein von Gott vorzüglich begnadigter, und zu großen Geschicken bestimmt sey? Sich berufen fühlend die Hebräer nicht blos aus der ägyptischen Sclaverey, sondern aus ihrem tiefen Verfall zu retten und zu einem bedeutenden, Gott ganz ergebenen Volke zu bilden, erkannte er als einzig sichere Basis für dieses große, schwere Werk, die religiösen Überzeugungen welche sie von ihren Vorfahren ererbt und mit nach Ägypten gebracht hatten, und welche er, mit der gleichen Zuversichtlichkeit des Glaubens wie sie, als Produkt einer göttlichen Offenbarung betrachtete. Von dem Fundament seines großen Bil-

dungswerkes sollte alles Ausländische ausgeschlossen bleiben; es sollte rein hebräisch und göttlich seyn. Schon um dieses Grundes willen konnte es ihm nicht beikommen von den Hoffnungen der Ägyptier, in Absicht auf Unsterblichkeit und künftige Vergeltung Gebrauch zu machen. Um so weniger konnte er sich dazu bewogen fühlen, da diese Hoffnungen selbst bei den Ägyptiern mit den Mythen ihrer Religion unzertrennlich verwachsen und die Quelle vieler abergläubischer Gebräuche waren. Mußte nicht Moses mit allem Rechte befürchten, daß die Einführung dieser Hoffnungen in seinem Volke zugleich dem ganzen Wuste der mit ihnen verknüpften heidnischen Elemente, Eingang verschaffen würde? Allein noch eine andere Betrachtung mußte sich, wenn je der Gedanke in ihm aufgestiegen wäre von denselben zu Gunsten seines nationalen Bildungswerkes Gebrauch zu machen, seinem Geiste darstellen: Es war der Gedanke des geringen Einflusses, welchen er sich von solchen Aussichten bei seinem Volke versprechen durfte. Wohl hatte er Gelegenheit genug gehabt zu bemerken, daß auch bei den Ägyptiern die Unsterblichkeits- und Vergeltungshoffnungen auf die Sittlichkeit wenig, oder gar keinen Einfluß äußerten. Wie viel weniger Nutzen durfte er davon bei den Hebräern erwarten? Man bemerke, daß diese bei dem Auszuge aus Ägypten im tiefsten Verfall waren. Mochten sie auch von den Ägyptiern manche Künste erlernt haben, so stunden sie doch, was wahre Bildung betrifft, nicht höher, sondern im Gegentheil viel tiefer als ihre Vorfahren in dem patriarchalischen Zeitalter. Ihrer religiösen und sittlichen Verwilderung entsprach es, daß sie ganz an dem Materiellen und Äußerlichen hingen. Wie wenig Interesse an Allem in das Gebiet des geistigen Lebens Einschlagenden kann bei einem Volke vorausgesetzt werden das sich mit so lebhafter Sehnsucht nach den Fleischtöpfen und Zwiebeln Ägyptens zurückgezogen fühlte, von dessen tyrannischer Herrschaft es so eben erst befreit worden

war! Setzen wir hinzu daß die Vorstellung von der Persönlichkeit des menschlichen Geistes damals den Hebräern ferner lag als jemals. Konnten sie diese nicht begreifen, welchen Begriff hätten sie sich von der Unsterblichkeit machen, wie die Verheißung derselben mit Überzeugung erfassen sollen? Hätte Moses auch die Aussicht auf die persönliche Fortdauer des Geistes und eine künftige Vergeltung in den Kreis der religiösen Ideen auf die er seine Gesetzgebung erbaute, aufgenommen, sie würde sich bei den Hebräern zuverlässig ganz mythologisch gestaltet, und in keinem Fall auf sie einen sittlichen Einfluß hervorgebracht haben. Ein in der Äußerlichkeit des Lebens zerflossenes Volk läßt sich durch Hinweisung auf eine geistige Fortdauer und eine Vergeltung jenseits des Grabes nicht bestimmen die ihm im Namen seines Gottes gegebenen Gesetze zu erfüllen und auf dem Wege des Rechts einherzuwandeln. Für ein solches sind Erwartungen der Art keine Quelle sittlicher Motive, sondern nur abergläubischer Träumereien und Gebräuche. War daher Moses der erhabene, gotterleuchtete Geist, als welchen wir ihn uns denken müssen, so konnte er sich auch nicht veranlaßt sehen über die Erwartungen des patriarchalischen Zeitalters, in Absicht auf die zukünftigen Geschicke des Menschen, hinauszugehen[1]

[1] Die Behauptung Kant's (Rel. der Vernunft, 2te Aufl., S. 187), daß Moses blos ein politisches, nicht ein ethisches gemeines Wesen habe stiften wollen, eine Behauptung die schon bei Spencer de legg. hebr., l. 1, c. 4, und bei Michaelis Mos., R., Th. 6, S. 5, vorkommt, und der auch De Wette seinen Beifall schenkt (bibl. Dogm., S. 81), ist zuverlässig unrichtig: Denn daß Moses nicht blos die Gründung eines politischen gemeinen Wesens, sondern auch die sittlich-religiöse Bildung seines Volkes beabsichtigte, geht ja aus seiner ganzen Gesetzgebung, schon aus dem Decalogus, sichtbar hervor. Es ist um so weniger einzusehen warum er zu diesem Zwecke die Hoffnung der Unsterblichkeit und Vergeltung verschmäht habe, da er, gleich den andern Gesetzgebern der Vorzeit, sein ganzes Werk auf die Religion gründete. — Eben so wenig können wir uns mit der Äußerung Ewalds befreunden (Gesch. des Volks Isr., 2, S. 120), „daß das reine

Nun entsteht aber unabweisbar die Frage: Wie kommt es doch, daß die Hebräer auch späterhin, und bis auf die Zeiten des Exils, bei diesen so trostlosen Aussichten, wie sie Moses in sein Gesetzbuch aufgenommen hatte, stehen blieben? Sie sind doch in ihrer Bildung weiter vorangeschritten und haben sich namentlich in religiöser Beziehung auf eine Höhe emporgeschwungen, auf welcher wir kein einziges Volk des vorchristlichen Alterthums antreffen? Sollte man nicht glauben, daß, wenn auch der Begriff von einem dumpfen Fortleben in dem Scheol ihrem Bildungszustand in dem patriarchalischen und mosaischen Zeitalter entsprach, ihre die künftigen Geschicke des Menschen betreffenden Aussichten sich unter dem Einfluß der fortschreitenden Bildung hätten aufhellen und zu einer viel tröstlichern Gestalt hätten entwickeln sollen? Wie langsam indessen die Fortschritte der Bildung ihren Einfluß auf die religiösen Vorstellungen äußern, davon mögen die Griechen zum Beweise dienen, welche ja noch in dem homerischen Zeitalter, und namentlich in dem damals so gebildeten Jonien, von dem zukünftigen Loose des Menschen keine bessere Vorstellungen hatten als die Hebräer. Was diese

Vertrauen auf Jehova, und die Hoffnung stetiger Erlösung damals dem menschlichen Geiste so völlig genügt habe, daß derselbe sich so einzig vor dem göttlichen Geist und dessen Leitung verschwindend gefühlt habe, daß er sogar auf die Hoffnung seiner eigenen einzelnen Fortdauer kein Gewicht gelegt, und nur für das irdische Leben lange Dauer und Wohlergehen gewünscht habe.“ Von einem Volke, das dem Jahrecultus so hartnäckig widerstrebte, und nur durch die gewaltsamsten Maaßregeln von dem Götzendienst abzuhalten war, läßt sich so etwas nicht sagen. — Ein Hauptpunkt der, unsers Erachtens, bei der Erklärung der Frage: warum Moses von den ägyptischen Unsterblichkeits-Hoffnungen keinen Gebrauch gemacht hat, übersehen wurde, scheint der zu seyn: daß er sein ganzes großes Restaurationswerk des israelitischen Volkes, mit Ausschluß aller fremden religiösen Vorstellungen, auf den alt-israelitischen religiösen Glauben gründen wollte, in welchem, wegen des Bildungszustandes in dem patriarchalischen Zeitalter, für klare Unsterblichkeits- und Vergeltungs-Hoffnungen keine Stelle vorhanden war.

letztern betrifft, so ist hier auch die bei ihnen sehr fühlbare Eigenthümlichkeit der Orientalen, mit einer beinahe unüberwindlichen Zähigkeit an dem Hergebrachten festzuhalten, in Anschlag zu bringen. Vorzügliche Beachtung aber verdient die entscheidende Einwirkung der mosaischen Gesetzgebung auf die ganze Denkungsweise des Volkes. Obgleich die Institutionen des großen Retters der Nation, wenn man sie sich auch getrennt denkt von den vielen Zusätzen, mit welchen sie in der Folge der Zeit bereichert wurden, niemals vollständig in's Leben traten und häufig in wesentlichen Punkten übertreten wurden, so drangen doch die ihnen zur Grundlage dienenden religiösen Begriffe tief und unzerstörbar in das Bewußtseyn des Volkes ein. Der legitime Glaube war der an die Grundlehren des Mosaismus. In allen Perioden, wo der nationale Geist des Volkes sich in seiner vollen Kraft äußerte, war auch dieser Glaube der entschieden herrschende. Die so oft hervortretende, und selbst durch die größte gesetzliche Strenge nicht zu vertilgende Hinneigung der Hebräer zu ausländischen Culten war immer ein Symptom großer Erschlaffung des volksthümlichen Geistes. Wer unter den Israeliten von diesem beseelt war hielt sich auch in seinem Glauben und seiner äußerlichen Gottes-Verehrung an das, was Moses geboten hatte, was wenigstens in Zeiten, wo das mosaische Gesetz wie verschwunden war, die Tradition auf ihn zurückführte. Alle theokratisch begeisterten Männer, Propheten und heiligen Dichter, schlossen sich an die religiösen Grundbegriffe des Mosaismus an und wirkten kräftig, zuweilen unter schweren Kämpfen und Gefahren, dahin, sie in dem Bewußtseyn des Volkes zu erhalten und alle ihnen widersprechenden Gebräuche zu entfernen. Haben wir doch gesehen, daß selbst die Weisen unter den Hebräern, obgleich sie für die theokratischen Institute wenig Interesse hatten, doch von den religiösen Grundlehren des Mosaismus tief durchdrungen blieben, und bei ihrer Reflexion immer

von diesen, als einem heiligen Fundament, ausgingen. Allerdings bildeten, — um nun von diesen Weisen nicht weiter zu sprechen — die Propheten die religiösen Vorstellungen der Israeliten weiter fort; allein immer auf der Grundlage der alten specifisch hebräischen Ideen. Alle die herrlichen Belehrungen, die sie über Gott und göttliches Wirken aufstellten, gingen von dem alten mosaischen Gottesbegriff aus, und waren nur weitere Entwicklungen desselben. Darum wichen auch die Hebräer von dem mosaischen Scheol-Begriffe nicht ab; der legitime Glaube war der an ein schattenhaftes Fortleben in der Unterwelt. Wohl entwickelten die Propheten und heiligen Sänger die Vorstellung des Scheol, aber nur auf dichterische Weise; im Wesentlichen hielten sie den alten Begriff von demselben fest: denn dieß verlangte der legitime Glaube, dessen Vertheidigung sie übernommen hatten. Dieß ist so wahr, daß noch nach dem Exile, in einer Zeit, wo schon längst ausländische Unsterblichkeits- und Auferstehungs-Hoffnungen bei dem Volk Eingang gefunden hatten, nicht wenige ausgezeichnete israelitische Männer, Weise sogar, fortdauernd dem alten Scheol-Begriff huldigten, wie z. B. der Siracide, und daß, als nach und nach die Gesetzgelehrten sich zu Hütern und Fortpflanzern der immer mehr anschwellenden Tradition aufwarfen, viele Israeliten ihnen mit der Berufung auf den alten Mosaismus entgegentraten, eine Opposition, aus welcher späterhin die den Pharisäismus bekämpfende Parthei der Sadducäer erwachsen ist.

Mit dem Scheol-Begriff erhielt sich auch die alt-hebräische Vergeltungslehre. Es blieb fort und fort legitimer Glaube, daß der Allgerechte nach Maaßgabe der Befolgung oder Übertretung seiner Gebote Segen oder Fluch verhänge und zwar in dem gegenwärtigen Daseyn, womit zusammenhing, daß beides, Belohnungen und Bestrafungen, ganz materiell gedacht wurden. Allerdings bildeten die theokratisch begeisterten Männer auch diese

Lehren weiter fort; gerade das Bedenken, welches dieselben, wie es nicht anders seyn konnte, frühe erweckten, mußte sie veranlassen, diese Lehre zum Gegenstand ihrer Reflexion zu machen: allein sie bildeten sie fort auf der alten Grundlage. Um zu erklären, warum der Sünder zuweilen sein ganzes Leben hindurch von den Strafen verschont bleibt, die er verdient hat, bemerkten sie, daß seine Verschuldungen, wenn auch nicht an ihm, so doch an seinen Nachkommen geahndet würden, welche der Ewige auch für die Verdienste ihrer Vorfahren belohne. Zudem keimte im Geiste des Volks der Gedanke, daß zuweilen die Unterthanen für die Thorheiten und Vergehen ihrer Fürsten bestraft würden — was allerdings nur allzuoft der Fall ist[1] —. Es finden sich sogar Spuren des Glaubens, daß Gott, unbeschadet seiner Gerechtigkeit, die Schuld des einen Menschen willkührlich auf einen andern übertragen und sie an diesem strafen könne (Spr. 21, 18). Alle diese Gedanken reichten nicht aus, um die schweren Räthsel des menschlichen Daseyns zu lösen; eine solche Lösung blieb auch schlechterdings unmöglich, so lange man in Ansehung des zukünftigen Looses der Menschen nicht über den alten Scheol-Begriff hinausging.

Hier fand sich also, in dem Complexe der religiösen Überzeugungen der Israeliten eine bedeutende Lücke, die, je weiter sie in ihrer Bildung voranschritten, immer fühlbarer werden und immer größere Bedenken erzeugen mußte. Und als nun endlich Männer auftraten, welche sich dem theokratischen Geist und dem ihm eigenthümlichen starren Hängen an dem gesetzlich Gegebenen entwandten und mit einer gewissen Selbstständigkeit, obwohl auf der Basis des hebräischen Bewußtseyns, über die wichtigsten Fragen des Lebens zu reflectiren begannen, so mußte sich an diesen Punkt gerade zuerst der Zweifel ansetzen. Die skep-

[1] Delirant reges, plectuntur Achivi.

tische Richtung der hebräischen Weisheit knüpfte vorzüglich an die alte Vergeltungstheorie an: dieß beweisen Hiob und der Prediger; und das späteste Denkmal der hebräischen Weisheitslehre, welches schon den Übergang derselben in die alexandrinisch-jüdische Philosophie bildet, die Weisheit Salomo's, macht es sich zur eigenen Aufgabe den Scheol-Begriff durch lichtvolle Aussichten auf eine persönliche Fortdauer und gerechte Vergeltung jenseits des irdischen Daseyns, zu überwinden.

Von der alt-hebräischen Vergeltungs-Lehre geht offenbar auch Hiob aus, aber nicht um sie zu bestätigen, sondern vielmehr um sie zu berichtigen. Hierin äußert sich gerade vorzüglich die Unabhängigkeit des Geistes des erhabenen Dichter-Weisen, dem wir dieses Werk verdanken, und die speculative Richtung seiner Reflexion. Den ersten Anstoß zur Entwerfung dieses Gedichtes gab zuverlässig eine skeptische Stimmung, von welcher dieser Weise sich unwillkührlich ergriffen fühlte. Schwere Zweifel sind in seine Seele eingedrungen, und haben in derselben eine schmerzliche Unruhe hervorgebracht. Gegenstand dieser Zweifel ist nicht der hebräische Gottes-Begriff, an welchem er mit unwandelbarer Überzeugung festhält, und der in seinem Geiste sogar zu höherer Verklärung gereift ist. Die erhabene Größe Gottes steht ihm lichtvoll vor der Seele; er ist sich mit vollkommener Sicherheit bewußt, daß die Vorsehung Gottes in Alles eingreift und jeden Wechsel der menschlichen Schicksale bestimmt. Mit tiefer Ehrfurcht beugt er sich vor der Weisheit des Ewigen, deren Offenbarung er in allen Einrichtungen der Natur erblickt. Gott ist ihm der Allheilige; wie könnte er an dessen vollkommener Gerechtigkeit zweifeln? Je fester in dieser Beziehung seine Überzeugung ist, desto tiefer fühlt er das Bedürfniß die so unendlich verschiedenen und unaufhörlich wechselnden Schicksale des menschlichen Lebens mit der Gerechtigkeit Gottes in eben den harmonischen Einklang zu bringen, in welchem, allen seinen Beobach-

tungen zufolge, die ganze Natur-Einrichtung mit seiner Weisheit steht. Auch an dem Scheol zweifelt er nicht: Er bleibt stehen bei der Erwartung, daß die ganze Bestimmung des Menschen sich auf eine schattenartige Fortdauer in einem unterirdischen Reiche beschränke. Seine Äußerungen hierüber sind so bestimmt, daß wir mit Entschiedenheit der Meinung derjenigen entgegentreten müssen, welche in Hiob schon das Aufdämmern eines höhern Unsterblichkeits-Bewußtseyns, oder gar der Hoffnung einer künftigen Auferstehung zu finden glauben. Wenn irgendwo, so bemerkt man bei dem Verfasser des Hiob wie tief diese alt-hebräische Vorstellung in das Bewußtseyn des Volks eingedrungen war. Wäre dieß nicht der Fall gewesen, so würde sich gewiß der gewaltige Geist dieses Mannes derselben entwunden haben. So aber waren Gott und der Scheol die beiden in seiner Überzeugung feststehenden Punkte, aus welchen das schwere Dilemma entsprang, dessen Lösung ihn beschäftigte, und mit welchem er vermittelst der ganzen Macht seines herrlichen Geistes rang, ohne es gänzlich bewältigen zu können. Indem seine Reflexion den Geschicken der Menschheit sich zuwendet, drängt sich ihm unabweislich die Frage auf: Welches ist denn der Zweck des unter den Sterblichen so ungleich vertheilten Glückes und Unglückes? Es ist die Befriedigung der göttlichen Gerechtigkeit, antwortete der hebräische Glaube; Alles ist durch Gott vollzogene Vergeltung! Dagegen erhob sich aber in seiner Seele ein mächtiger Zweifel: denn von allen Seiten traten ihm Erfahrungen entgegen, die diesen Glauben Lügen zu strafen schienen: Edle Menschen kämpfend mit Schmerz, Krankheit, Armuth, Verachtung, niedergedrückt, in den Staub getreten von übermüthiger Bosheit; und andere dagegen dem verwerflichsten Laster huldigend, und dennoch fortlebend in glücklichen Verhältnissen, und mit Hohn auf die Opfer ihrer Habsucht und Grausamkeit herabblickend. Vielen andern Israeliten war dieses schwere Räthsel

des Lebens schon entgegengetreten; allein dem Dichter des Hiob genügte es nicht, wie diesen, mit dumpfer Resignation den aus ihm sich entfaltenden Zweifel niederzuschlagen. Er wagte den Kampf mit dem Räthsel selbst. Da die von alten Zeiten unter seinem Volke einheimischen Ansichten über die göttliche Vergeltung ihm keine Lösung darboten, so suchte er sie auf dem Wege des Nachdenkens zu finden. Wäre der Scheol-Begriff nicht so fest in seiner Überzeugung gewurzelt gewesen, so würde er durch den Hinblick auf eine zukünftige Vergeltung sich das Räthsel gelöset haben; allein so mußte er die Lösung in dem Bereiche des gegenwärtigen Daseyns suchen. Indem er sich nun dem Nachdenken über diesen Gegenstand überläßt, entfaltet sich in ihm ein großer, fruchtbarer Gedanke: Kann nicht das den Frommen zuweilen so schwer heimsuchende Leiden nur Prüfung seyn, Prüfung von Gott verhängt, und wenn sie glücklich bestanden wird, durch herrliche Compensationen belohnt? Dieser Gedanke ergreift mit der ganzen Macht der Neuheit seinen Geist. Wirklich bezeichnet auch die Erfassung desselben einen bedeutenden Fortschritt in der hebräischen Vergeltungslehre. Auch verweilt der weise Dichter Hiob's mit Liebe bei demselben und findet in ihm die Erklärung vieler auffallender Erscheinungen des menschlichen Lebens. Allein wie hätte es ihm verborgen bleiben können, daß derselbe das ihm vorschwebende Problem doch immer nur theilweise löset? Unmöglich war es ja durch ihn zu erklären, warum so manche edle Menschen in dem sie treffenden Unglück untergehen, so manche das Opfer ihrer großmüthigen Bestrebungen werden, während so viele Lasterhafte in ununterbrochenem Wohlseyn ihr ganzes Leben zubringen und eines leichten Todes aus demselben scheiden. Wie sehr sich daher auch der erhabene Weise seines Gedankens freuen mochte, zu voller Ruhe gelangte er durch denselben noch nicht und fand sich daher auch aufgefordert, sein Nachdenken immer weiter fort-

zusetzen. Zwar begegnete ihm auf dem Wege desselben ein neuer wichtiger Gedanke, der auf den ersten Blick scheinen konnte über das ihn beschäftigende schwere Räthsel ein erfreuliches Licht zu verbreiten: Es war der Gedanke der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen. Wenn Gott an seinen Engeln Mackel findet, wie könnte der schwache, einen Körper von Staub bewohnende Mensch, rein seyn vor seinen Augen? — Wirklich konnte auch dieser Gedanke erklären, warum kein Sterblicher zu einem reinen Glück gelangen kann. Allein sind auch alle Menschen sündhaft, so sind es doch die einen mehr als die andern. Wie kommt es nun, daß so oft gerade diejenigen, welche zu den Besten gehören, mit den schwersten Geschicken zu kämpfen haben, während die schlechtesten bis zum Tode im Überflusse aller möglichen Genüsse schwelgen? Auch dieser Gedanke lösete mithin das große Räthsel nicht und konnte folglich auch das Nachdenken des erhabenen Weisen nicht zur Ruhe bringen. Was half es, daß er immer wieder auf's Neue den Weg der Beobachtung und Reflexion betrat? Zu einer befriedigenden Beantwortung der ihm vorschwebenden und ihn so schmerzlich bewegenden Frage konnte er doch nicht gelangen, weil sie eben die Aussicht auf die Vollendung der göttlichen Vergeltung in einem andern Leben als schlechthin nothwendige Bedingung voraussetzt. Darum blieb er am Ende mit tiefer Demuth vor dem Geheimniß der göttlichen Weltregierung stehen. Wenn die Natur uns so viele unerklärbare Erscheinungen darbietet, wie sollten wir nicht auch im Leben vielen Ereignissen begegnen, die wir uns nicht zu deuten und mit der Gerechtigkeit Gottes zu vereinigen wissen? Das war das endliche Resultat des langen Nachdenkens des in Hiob zu uns sprechenden Weisen: Seine Speculation endigt mit demüthiger Resignation.

Der treue Ausdruck dieser seiner Speculation und der in ihm wechselnden Gemüthszustände ist sein großartiges Gedicht, und

hieraus gerade erklärt sich der Gang und Zweck desselben. Zum Grunde liegt ihm eine beunruhigende Skepsis; darum geht es auch zunächst darauf aus, das Ungenügende und Unhaltbare der alt-hebräischen Vergeltungslehre in's Licht zu setzen. Daß das Böse durch Übel gestraft werde, dieß gibt der Verfasser im Allgemeinen zu; dabei besteht er aber darauf, daß nicht jedes Übel Strafe sey und bei dem, welchen es trifft, nicht immer Sünde voraussetze. Diesen Satz sucht er auf alle mögliche Weise zu begründen. Schon das von seinem Helden entworfene Bild ist eine Widerlegung der Behauptung, daß Leiden immer Strafe sey; auf Bekämpfung dieser zwecken die meisten Reden Hiob's ab. Hier haben wir aber blos noch den negativen Zweck des Gedichts, und zuverlässig wäre, wenn der Geist des Dichters in dieser Negativität befangen geblieben wäre, die Idee seiner Dichtung nie in ihm entstanden, wie denn überhaupt eine negative Stimmung, ein zweifelnder Gemüthszustand, kein Prinzip dichterischer Begeisterung in sich schließt. Allein wir haben gesehen, welche positive Gedanken sich, neben dieser Erkenntniß der Unhaltbarkeit der hebräischen Vergeltungstheorie, in dem Geiste des erhabenen Dichter-Weisen entfaltet haben. Prolog und Epilog, die ganze Geschichte Hiob's, wie sie sich im Himmel und auf Erden vollzieht, sprechen den großen, fruchtbaren, auch von dem Christenthum gebilligten Gedanken aus, daß sehr oft das Leiden von Gott nur zum Zwecke der Prüfung verhängt werde. Wenn der Verfasser diesen Gedanken nicht von Hiob selbst ausgesprochen werden läßt, so that er es, von dem Bewußtseyn geleitet, daß sein Gedicht sehr viel an Interesse eingebüßt haben würde, wenn Hiob selbst so dargestellt worden wäre, als begreife er das Geheimniß seines Schicksals. Nur darum erscheint uns Hiob so groß und erregt unsere Theilnahme in solchem Maaße, weil er mit seinen Leiden im Dunkel kämpft, und in diesem furchtbaren Kampfe, erschwert durch die bedrängenden Anklagen

seiner Freunde, das sittliche Selbstvertrauen und den Glauben an Gott nicht aufgibt. Allein da auch der angegebene Gedanke bei weitem nicht ausreicht, um alle Räthsel des menschlichen Lebens zu lösen, so bildet er auch nur einen Theil des positiven Zwecks des Gedichtes. Mit ihm verknüpft sich der andere Gedanke, daß Gottes Weisheit unerforschlich sey und daß sich darum der schwache Mensch den Rathschlüssen derselben unbedingt zu unterwerfen habe. Mit diesem Gedanken schließt das Buch, wie auch die Speculation des Dichters in demselben ihre Grenze gefunden hatte. Und gerade dieser Schluß ertheilt dem Gedichte eine eigene Weihe und Erhabenheit. Löset es auch das Problem, um welches es sich bewegt, nicht vollkommen, so endigt es doch auf würdige Weise mit einem Satze, gegen dessen Wahrheit niemand, besonders auf dem Standpunkt des Hebraismus, einen gerechten Zweifel erheben konnte. Man scheidet von dem großartigen Werke mit dem tiefen Bewußtseyn der unendlichen Größe Gottes und der unendlichen Schwachheit und Kurzsichtigkeit des Menschen, und mit dem festen Vorsatze einer demüthigen, unbedingten Ergebung in die unerforschlichen Rathschlüsse der ewigen Weisheit. Fragt man nun: Wo dann im Buche Hiob der eigentliche Zweck des Gedichtes sich ausspreche? so dient zur Antwort: In dem ganzen Werke, insofern in demselben der Dichter überall darauf ausgeht die menschlichen Lebensschicksale mit Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit zu vereinigen, und das in dem niederbeugenden Unglück der Frommen hervortretende schwere Problem zu einer befriedigenden Lösung zu bringen. Dieser Gesammt-Zweck spaltet sich nun aber wieder, je nach den Gedanken durch welche der erhabene Dichterweise ihn zu erreichen sucht, in mehrere untergeordnete Zwecke, die vorzugsweise in dieser oder jener Abtheilung des Werkes hervortreten. Die Reden welche Hiob seinen die gemeine hebräische Vergeltungslehre vertheidigenden Freunden entgegensetzt, dienen großentheils der Dar-

stellung des Satzes: Daß Unglück nicht immer Strafe sey, mithin demjenigen Zwecke welchen wir oben als den negativen bezeichneten. Daß schweres Leiden zuweilen von Gott auch über fromme und redliche Menschen zur heilsamen Prüfung verhängt werde, wird durch den Prolog und Epilog zur Anschauung gebracht, welche folglich dem positiven Zwecke des Gedichtes entsprechen. Die dessen eigentlichen Culminations-Punkt bildenden Reden Gottes stellen mit schlagender Anschaulichkeit und in wunderbarem Glanz der Poesie die Unergründlichkeit der göttlichen Rathschlüsse dar, sammt der daraus entspringenden Pflicht des schwachen Sterblichen sich denselben mit demüthiger, aber vertrauender Resignation zu unterwerfen. In ihnen vollendet sich der positive Zweck des Gedichtes. Das Ganze desselben ist allerdings Theodicee, aber eine solche die ihr Ziel nicht vollkommen erreicht, insofern der Dichter es selbst fühlte daß er das ihn drückende Räthsel des Lebens nicht gänzlich zu lösen vermöge, und daher zu unbedingter Ergebung in die Fügungen der ewigen Weisheit auffordert[1].

[1] Es verdient hier angemerkt zu werden, was Bohlen (das alte Indien, 2, 305) von der Tendenz der orientalischen Philosophie überhaupt, und der indischen insbesondere sagt: „Die Vedas hatten durch Betrachtungen über die drei reinen Vernunft-Ideen, über Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, besonders aber über den ewigen Kreislauf der ganzen Natur, und das Vergängliche und Leere aller irdischen Dinge, die erste Veranlassung zu der wichtigen Frage gegeben: Wie das Verhältniß des Menschen zu Gott sey, und wohin er gehe? Wie sich überhaupt die Philosophie des Morgenlands meist um die Lösung des Problems der Theodicee bewegt, wie das Buch Hiob und einige Psalmen sich vorzugsweise mit dieser beschäftigen, und der sogenannte Prediger Salomo's den Zweifeln gegen Vorsehung und Weltregierung völlig unterliegt, so sehen wir im Ramayana einen denkenden Bramanen Javali auftreten, der durch Reflexionen über die Nichtigkeit des Irdischen, wie sie etwa bei Homer dem Glaucus in den Mund gelegt werden, vorzüglich über die Leiden der Guten und das scheinbare Glück des Lasterhaften, mit den Vedas und deren Grundsätzen in Conflict gerathen

Der philosophische Charakter des Hiob geht aus dem bisher Gesagten unwidersprechlich hervor. Allerdings tritt der Verfasser, wie bereits bemerkt wurde, aus dem hebräischen Gesammt-Bewußtseyn nicht heraus: Er theilt im Ganzen die religiösen Grund-Anschauungen seiner Volksgenossen, und geht in seinem Nachdenken von ihnen aus. Allein daß diese Anschauungen auf seinen Geist keine unbedingte Gewalt ausübten, daß er sich von den bei den Hebräern an sie anschließenden Meinungen ganz unabhängig zu erhalten wußte, davon legt sein ganzes Gedicht Zeugniß ab. Einen der wesentlichsten Mängel der religiösen Vorstellungen der Hebräer hat er mit Klarheit erkannt; über denselben hinauszukommen, das ist gerade das Ziel das er sich vorgesteckt hat, dem er mit Anstrengung aller seiner Kräfte zustrebt, um dessentwillen er sich in die Abgründe der Speculation vertieft. Auch in andern Hinsichten erhebt er sich weit über die gewöhnliche religiöse und sittliche Denkungsweise seines Volks. Wir werden bei genauerer Beleuchtung der in seinem Gedichte ausgesprochenen Gedanken nicht selten solchen begegnen, die wir sonst bei den Hebräern nicht anzutreffen gewohnt sind, und welche sich uns daher als Ergebnisse des selbstständigen Nachdenkens des Verfassers zu erkennen geben. Was aber diese Selbstständigkeit seines Geistes und seiner philosophischen Forschung vorzüglich beurkundet, das ist seine volle Unabhängigkeit von der theokratischen und particularistischen Denkungsweise seines Volks. Es muß jedem aufmerksamen Leser dieses

war. Er wird hier, wie sich dieses erwarten läßt, von seinem Gegner mit den Waffen des Glaubens bekämpft, und, wo diese nicht durchdringen wollen, geradezu des Atheismus beschuldigt; diesen einzigen Vorwurf, der so oft und zu allen Zeiten gebraucht worden, um das Räsonnement zu beschwichtigen, von sich abwendend, gesteht er freimüthig nur in gewissen Fällen dem Glauben, in manchen andern aber dem Skepticismus zu huldigen."

Gedichtes auffallen, daß in demselben von Jerusalem, von dem dortigen Nationalcultus, von dem Tempel, von dem Altare, von den Priestern und Leviten, von den großen Festen, von den Reinigungen, von dem Unterschied der Speisen, 2c., gar keine Rede ist. Selbst des Gesetzes wird, wenigstens mit den es gewöhnlich bezeichnenden Ausdrücken, nirgends Erwähnung gethan[1]. Von dem Gebete ist öfters die Rede; auch von der Fürbitte; allein diese gehören nicht zu den specifischen Elementen des israelitischen Cultus. Eher möchte auf diesen bezogen werden was 22, 27 von den Gelübden gesagt wird, obgleich auch diese in andern Religionen vorkommen, und daher zu den allgemeinen Äußerungen der frommen Gesinnung zu rechnen sind. Von Opfern ist nur in dem Prolog und in dem Epiloge die Rede, und es verdient bemerkt zu werden, daß die 42, 8 erwähnten Opferthiere den gesetzlichen Vorschriften (3 Mos. 23, 18) entsprechen; allein im Widerspruch mit allen gesetzlichen Verordnungen werden die dort erwähnten Opfer nicht von Priestern sondern von Hiob selbst als Familien-Oberhaupte dargebracht. Diese von dem Gesetz und allen theokratischen Formen der Hebräer abstrahirende Eigenthümlichkeit des Gedichtes wollte man nun aus der Absicht des Verfassers erklären seinen Helden in das patriarchalische Zeitalter zu versetzen, und nach Angemessenheit mit demselben seine Lebensverhältnisse zu schildern. Zugegeben muß es auch werden, daß Hiob als ein Hirtenfürst dargestellt wird, und in vieler Beziehung an die patriarchalischen Urväter des hebräischen Volks erinnert. Indessen geht diese Ähnlichkeit doch nur bis auf einen gewissen Grad. Hiob und seine Söhne wohnen nicht in Zelten, wie die Patriarchen, sondern in Häusern; es werden den letztern ackerbauende Beschäftigungen zugeschrieben (1, 14); es ist die Rede von

[1] Umbreit, das Buch Hiob, Einl., S. XXXVI.

Städten, Thoren, Marktplätzen, von Gerichten und gerichtlichen Formen, wie sie in viel späterer Zeit in Gebrauch kamen; überall spiegelt sich ein gesellschaftlicher Zustand, eine Bildung des Geistes, ein Zustand der Gewerbe und Künste, eine Verfeinerung der Sitten, wie sie dem patriarchalischen Zeitalter vollkommen fremd waren. Billig kann man daher daran zweifeln, ob der Verfasser die Absicht gehabt habe, seinen Helden in jene Periode zu versetzen? Hätte er diese Absicht wirklich gehabt, so wäre er ihr nicht treu geblieben, und es würde schwer seyn sich zu erklären wie der Verfasser, wenn er selbst an den theokratischen Institutionen seines Volks ein lebhaftes Interesse genommen hätte, sich allen Anspielungen auf dieselben hätte enthalten können. Wir können das Schweigen des Gedichtes über diese für den Hebräer so wichtigen gesetzlichen und religiösen Formen durchaus nur aus der der Weisheit späterer Zeit eigenthümlichen Entfremdung von denselben deuten. Gerade diese Geistesrichtung des erhabenen Dichterweisen äußert sich auch darin daß er nirgends auf die frühere Geschichte seines Volks zurückweiset, nirgends Jehovah als Nationalgottheit erscheinen läßt[1] und nicht im entferntesten der in seiner Zeit doch so

[1] Selbst der Name Jehovah kommt nur in dem Prolog und Epilog vor. Dieses hat man dadurch erklärt, daß der Dichter die Scene seines Gedichtes nach Idumäa verlegend, Hiob und seine Freunde sich auch als Idumäer äußern läßt, und daher die eigentliche nationale Bezeichnung Gottes nur dazu gebraucht, wo er in seinem eigenen Namen spricht (S. Rosenmüller, Schol., p. 56). Wollte man diese Bemerkung auf das ganze Gedicht anwenden, und damit erklären warum es von dem ganzen israelitischen National-Cultus, so wie auch von der volksthümlichen Geschichte der Israeliten so gänzlich abstrahirt, so wäre zu entgegnen, daß ein Dichter, auch da wo er Ausländer redend einführt, seine Eigenthümlichkeit niemals ganz verläugnen kann. Hätte der Dichter Hiobs für den National-Cultus seines Volkes irgend eine Anhänglichkeit gehabt, wäre er nicht in vieler Beziehung über die religiöse Denkungsweise seines Volks erhaben gewesen, so würde sich dieses sicherlich in seinem Gedicht zu erkennen geben.

tief in das Bewußtseyn des Volks eingedrungenen messianischen Hoffnungen Erwähnung thut. — Es läßt sich erwarten, daß ein Geist der den theokratischen Institutionen seiner Nation so entfremdet war, sich auch gänzlich über den in der Theokratie wurzelnden Particularismus seiner Volksgenossen werde erhoben haben. So ist es auch wirklich. Obgleich seiner tiefsten Eigenthümlichkeit nach ein Hebräer, äußert doch der Verfasser des Hiob keine schroffe Abneigung gegen andere Nationen, keine Spur von dem Gedanken, daß die Israeliten ausschließend das Lieblingsvolk Gottes wären. Es herrscht im Gegentheil in seinem Gedichte eine gewisse universalistische Tendenz, welche sich besonders in der Art und Weise ausspricht wie hier der Mensch aufgefaßt und sein Verhältniß zu Gott bestimmt wird. — Überall also begegnen uns bei dem Verfasser des Hiob die Charaktere der israelitischen Weisheit; und von der Weisheit ist ja in dem Gedichte selbst oft genug die Rede. Die Weisheit Gottes ist es, welche unter allen seinen Vollkommenheiten vorzüglich hervorgehoben und gepriesen wird. Wie in den Proverbien wird auch hier (28, 12 ff.) diese göttliche Weisheit nach ihrem vorweltlichen Seyn in Gott und ihrer Mitwirkung bei der Schöpfung der Welt geschildert. In den Lobpreisungen der menschlichen Weisheit glaubt man einen Nachklang aus den Proverbien zu vernehmen; hier, wie dort, wird sie mit der göttlichen in innige Verbindung gesetzt, als Furcht Gottes geschildert, und als die herrlichste aller Tugenden, als das höchste unter allen den Menschen erreichbaren Gütern anempfohlen (28, 12—28).

Wir besitzen demnach in Hiob ein Document hebräischer Weisheit, ja sogar das merkwürdigste, tiefsinnigste, das uns erhalten worden ist. Dieß wird noch deutlicher aus dem Ganzen der in ihm ausgesprochenen Ansichten erhellen. Diese zu ermitteln hat aber seine eigene Schwürigkeit, weil mehrere Personen redend eingeführt werden, die wenigstens nicht überall

des Dichters eigentliche Meinung äußern. Die Reden Elihu's müssen wir hier auf der Seite liegen lassen, weil sie, unserer innigsten Überzeugung nach, von einem spätern Dichter eingeschoben worden sind. Indem wir aus den das ursprüngliche Gedicht bildenden Theilen die Ansichten des Dichters abzuleiten suchen, müssen wir seine das ihm vorschwebende Problem betreffenden Gedanken von denjenigen unterscheiden, die in keinem nothwendigen Zusammenhange mit demselben stehen. Die Lösung jenes Problems liegt weder in den Reden Hiobs, noch in denen des edlen Dulders selbst; nur in negativer Beziehung können daher diese Theile des Gedichtes zur Ermittelung der das Räthsel der göttlichen Vergeltung betreffenden Ansichten des Verfassers gebraucht werden. Die positiven Ergebnisse seiner Speculation über diesen Gegenstand sprechen sich aus in den den eigentlichen Culminationspunkt des Gedichtes bildenden Reden Gottes, und in dem Prolog und Epilog, welche letztere, wenn sie auch das große Räthsel der göttlichen Weltregierung nicht vollkommen lösen, doch einen lichtvollen Blick in dasselbe werfen lassen. Wohl zu unterscheiden indessen ist bei diesen was zu ihrer eigenthümlichen poetischen Form gehört von dem in ihnen zur Anschauung gebrachten Grund-Gedanken. Was die Resultate des Dichterweisen über andere Gegenstände betrifft, so liegen sie in dem ganzen Gedichte zerstreut, und müssen sowohl aus den Reden Hiobs, als aus den Reden seiner Freunde und Gottes entnommen werden.

Eine neue Schwürigkeit bietet die Frage dar: Welche Methode wir bei der Darstellung der in dem Buche Hiob enthaltenen Philosophie befolgen sollen? Die bei der Entwicklung des Inhaltes der Proverbien befolgte ist hier nicht anzuwenden; denn wenn auch der in diesen herrschende Begriff der Weisheit dem Buche Hiob nicht fremd ist, so dominirt er hier doch weit weniger als dort, weßhalb es auch unmöglich ist die Ergebnisse

der Speculation des Verfassers in diesem Begriffe zu vereinigen. Gerade darum weil wir bei Hiob keinen entschieden vorherrschenden philosophischen Begriff vorfinden, lassen sich auch die in diesem Buche enthaltenen philosophischen Elemente nicht genau von dem absondern was zu dem volksthümlichen religiösen Bewußtseyn des Dichters gehörte. Es bleibt uns daher nichts anders übrig als den Lehr-Inhalt des Gedichtes nach seinen wesentlichsten Momenten darzustellen und bei jedem derselben, anhebend von dem was in dem hebräischen Bewußtseyn des Dichters gegründet war, die höhern Ansichten zu denen er sich auf dem Wege des Nachdenkens erhoben hatte, anzugeben und ins Licht zu setzen. Billig fangen wir demnach bei der Lehre von Gott an, insofern alle religiösen Ansichten und Überzeugungen des Dichters auf seinem Gottesbegriff ruheten, der auch die tiefste Grundlage seines ganzen Gedichtes bildet, und lassen auf diese die Anschauungen von der Welt und von dem Menschen folgen zu denen er sich erhoben hatte. Hieran schließen wir des bewundernswürdigen Weisen ethische Lehren, und endigen mit seinen, den eigentlichen Zweck seines Gedichtes betreffenden, Erwartungen in Absicht auf die endlichen Geschicke des Sterblichen.

## 1) Gott.

Will man den Gottesbegriff, welcher dem Dichter Hiobs vorschwebte, kennen lernen, so darf man sich nicht an den Prolog, noch an den Epilog halten. In diesen Stücken erforderte der dichterische Zweck, daß der Verfasser den Begriff Gottes tief herabstimmte und vermenschlichte. Er verhält sich zu dem in den Reden herrschenden wie die schlichte Prosa jener Stücke zu der Erhabenheit der Dichtung in diesen. Dort läßt der Verfasser uns Gott erscheinen, zwar als den Herrn der Welt, im

Übrigen aber als einen arabischen Emir. An gewissen Tagen versammelt er seine Söhne um sich her, um sich mit ihnen auf vertrauliche Weise zu unterhalten; er weiß nicht genau was auf der Erde vorgeht, deßhalb läßt er sich von seinen Söhnen Bericht darüber abstatten. In Satans Wesen liegt es mehr auf das Böse als auf das Gute zu achten, und dieses, wo es möglich ist, zu negiren. Durch ihn läßt Gott sich verleiten zu thun was er zuerst nicht wollte, gleichsam eine Wette mit ihm einzugehen.

Wie erhaben über diesen Vorstellungen von Gott sind die, welche in dem eigentlichen Gedichte hervortreten! Hier erscheint uns Gott in seiner ganzen unendlichen Größe und Herrlichkeit. Würde er in seiner reinen Geistigkeit aufgefaßt und seine unergründliche Liebe stärker betont, so würden wir in ihm den Gott erkennen, welchen uns Christus geoffenbart hat.

Ausdruck des religiösen Gesammtbewußtseyns seines Volks ist es, wenn sich der Verfasser Hiobs Gott als den schlechthin absoluten denkt, als den welcher, Urgrund von Allem was da ist, auch Alles mit schrankenloser Macht regiert, dem nichts widerstehen, vor dessen Einsicht sich nichts verbergen kann, dessen Wissen und Wirken schlechterdings keine Grenze findet.

Auch darin erhebt sich dieser Weise noch nicht über das allgemeine religiöse Bewußtseyn seines Volks, daß er sich Gott als unsichtbar denkt (9, 11; 23, 8. 9; 37, 23). Aus der Unsichtbarkeit Gottes folgt noch nicht seine reine Geistigkeit; zu der Erkenntniß dieser erhoben sich die Hebräer zu keiner Zeit[1]. Da sie von der Persönlichkeit des Geistes keinen Begriff hatten, so vermochten sie sich auch nicht zu denken wie die persönliche

[1] In direktem Widerspruche steht die hier vorgetragene Behauptung mit dem was Ewald (Gesch. des Volks Isr., 2, S. 92 f.) sagt, daß nämlich der Grundgedanke der Sinaitischen Gesetzgebung der eines über allem Sichtbaren, Geschaffenen und Veränderlichen stehenden rein-geistigen Gottes sey.

Gottheit ein reiner Geist seyn könne. Allerdings untersagten strenge Gesetze Gott unter irgend einem Bilde darzustellen, allein nicht darum, weil man sich Gott als rein geistig gedacht hätte, sondern nur deßhalb weil man fühlte, daß die Darstellung Gottes unter irgend einem Bilde eine Herabwürdigung seiner Majestät sey. Der gewöhnliche Israelite dachte sich Gott gewiß menschenähnlich; höher gebildete erhoben sich allerdings über diese Vorstellung, geriethen nun aber in eine gewisse Antinomie, die sie sich nicht zu lösen wußten, indem sie auf der einen Seite, unvermögend die reine Geistigkeit Gottes zu begreifen, darauf hingewiesen waren sich ihn unter räumlichen Bedingungen und unter einer gewissen Gestaltung zu denken, und dennoch auf der andern Seite, weil sie ihn mit nichts vergleichen konnten, und das Bewußtseyn seiner Allgegenwart in sich trugen, jede Räumlichkeit des Seyns und jede bestimmte Gestaltung von ihm negirten. Ein schlagender Beweis dafür, daß die Hebräer sich von der reinen Geistigkeit Gottes keinen Begriff machen konnten, liegt darin, daß in dem Alten Testament sehr häufig von einem Geist Gottes, oder in Gott die Rede ist, während nirgends gesagt wird, daß Gott Geist sey. Diesen göttlichen Geist dachte man sich als Princip der allmächtigen Schöpferkraft Gottes. Gleichwie des Menschen Kraft in seinem Leben ruht, und dieses sich in dem Athmen äußert, so war dem Hebräer der Geist Gottes, d. h. sein Athmen, Princip seines Lebens und aller seiner Wirkungen, mithin das sein Seyn mit der Welt vermittelnde Princip, Grundlage alles Seyns, und namentlich alles Naturlebens, welches von dem Athmen Gottes ausgehend, wieder erlischt sobald Gott seinen Athem zurückzieht. — Diese Vorstellungen herrschen auch in dem Buche Hiob. Auch hier ist der Geist Gottes sein Hauch (4, 9); Princip aller Wirksamkeit Gottes wird derselbe öfters parallelisirt mit der Hand, oder dem Arm Gottes

(12, 10; 26, 13), die übrigens, da in Hiob Gott nirgends eine menschliche Gestalt zugeschrieben wird, nur in bildlichem Sinn aufzufassen sind. Auf diesen Geist Gottes wird die Schöpfung der Welt (26, 13) und des Menschen (33, 4) zurückgeführt, und alles Leben als aus ihm quellend dargestellt (33, 4).

Der unsichtbare Gott kann, wie es sich von selbst versteht, nur aus seinen Werken erkannt werden. Für die Verfasser der in theokratischem Geist geschriebenen Bücher des Alten Testaments, war dasjenige Werk Gottes, aus welchem sie vorzugsweise ihre Erkenntniß von ihm zu schöpfen suchten, die Regierung der Schiksale ihres Volks. Der Dichter Hiobs dagegen schöpft seine Gottes-Erkenntniß hauptsächlich aus der Betrachtung der Natur. Sein ganzes Werk zeugt von der bewunderungsvollen Liebe mit welcher er an der Natur hing, und von der anhaltenden Aufmerksamkeit mit welcher er sie beobachtet und gesucht hatte von ihr aus zur Beantwortung der Fragen zu gelangen die seinem Geiste vorschwebten.

In dem Gottesbegriff des Hiob dominiren zwei Elemente, beide in dem Begriff der Absolutheit sich vereinigend, nämlich der der Allmacht und der der Weisheit. Beide werden mit Vorliebe geschildert. Der Begriff der Weisheit entspricht vollkommen dem in den Proverbien herrschenden. Wie dort concentriren sich auch hier in der göttlichen Weisheit die Allwissenheit, Heiligkeit und Gerechtigkeit des Ewigen.

An herrlichen Schilderungen der Allmacht Gottes ist Hiob reich; wir verweisen vorzugsweise auf die Cap. 12, 7 ff. und 5, 3 ff. enthaltenen, in welchen der ganze Glanz und Reichthum der Dichtung Hiobs sich auf treffende Weise offenbart.

Die Weisheit Gottes äußert sich zunächst als Allwissenheit. Ihm ist nichts verborgen; er durchschaut und prüft den Menschen und kennet alle seine Wege (7, 17; 34, 21). Bloß liegt die Unterwelt vor ihm, und ohne Hülle der Abgrund

(26, 6). Er durchforscht alle Geheimnisse der Natur; die Wohnung des Lichts, die Vorrathskammern des Schnees und Hagels kennt nur Er (38, 19 ff.).

Nicht nur daß die göttliche Weisheit die ganze Natur kennt; vereint mit der Allmacht des Ewigen hat sie dieselbe geschaffen. Sie ist Grund der in der Natur herrschenden unendlichen Zweckmäßigkeit und Herrlichkeit, und leuchtet hervor aus allen ihren Erscheinungen, Einrichtungen und Gebilden. Unerschöpflich ist der Dichter in seinen die Weisheit Gottes beurkundenden Natur-Schilderungen, und alle laufen am Ende darauf hinaus zu zeigen, daß die Tiefen dieser Weisheit für den schwachen Sterblichen vollkommen unerforschlich sind.

Gott allein begreift die Werke seiner Weisheit, denn diese gehört ja zu seinem Wesen. Ehe die Welt war besaß er sie schon; sie diente ihm bei der Schöpfung zum Organe, war Princip derselben (18, 23 ff.). Nur bei ihm ist sie daher zu finden. Sie ist für den Menschen das höchste Gut; bei Gott soll er sie suchen; nur durch Gottesfurcht kann er sie gewinnen, ohne jedoch jemals die Tiefen derselben zu ergründen.

## Cap. 28, 13 ff.

Die Weisheit, wo wird sie gefunden,
  Und wo ist der Sitz der Einsicht?
Es kennt der Mensch nicht ihre Schätzung,
  Und sie wird nicht gefunden im Lande der Lebenden.
Die Tiefe sagt: In mir ist sie nicht!
  Und das Meer sagt: Sie ist nicht bei mir!
Nicht wird köstliches Gold gegeben für sie,
  Und nicht Silber dargewogen als ihr Kaufpreis.

Die Weisheit nun, woher kommt sie?
  Und wo doch ist der Sitz der Einsicht?
Verborgen ist sie vor den Augen alles Lebenden,
  Und vor des Himmels Vögeln ist sie verhüllt.
Der Abgrund und Tod sprechen:
  Mit unsern Ohren haben wir nur ein Gerücht von ihr vernommen.

Gott kennet ihren Weg,
Er weiß ihren Wohnsitz.
Denn er schaut hin bis zu der Erde Enden,
Was unter'm ganzen Himmel ist sieht er.
Als er dem Winde Gewicht gab,
Und die Wasser mit dem Maaße bestimmte,
Als er dem Regen Gesetz gab,
Und eine Bahn dem Donnerstrahl,
Da sah' er sie und that sie kund,
Bestellte sie und erforschte sie,
Und sprach zum Menschen: Siehe, des Herrn Furcht ist Weisheit,
Und Böses meiden Einsicht.

Als der Allweise ist Gott auch der Allheilige (6, 10); er allein ist vollkommen rein; selbst seine Engel sind es nicht (4, 17; 15, 15). Sein Wille (seine Worte) ist für den Menschen höchstes Gesetz (6, 10; 21, 14; 22, 22; 23, 12). Thatsächliche Offenbarung seiner Heiligkeit ist seine Gerechtigkeit: Er belohnt mit reichem Segen die welche seine Gebote beobachten, und verhängt schwere Strafgerichte über die Übertreter; dem von seinen Verirrungen zurückkehrenden Sünder läßt er Verzeihung angedeihen (11, 13 ff.; 33, 23). Der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit gehört zu den Grundlagen des ganzen Gedichtes; der Held desselben zweifelt an der Realität derselben so wenig als seine Freunde (27, 11 ff.); nur daß er damit die vielen Beispiele leidender Frommen und beglückter Übelthäter, die seine Erfahrung ihn kennen gelehrt hatte, nicht zu vereinigen weiß, und daher negirt, daß Unglück immer vorausgegangene Missethaten zur Ursache habe. Der Fehler Hiobs lag nur darin, daß er begreifen wollte, was eben, wie die Weisheit Gottes, dem kurzsichtigen Sterblichen unbegreiflich ist. Das führen die herrlichen Reden Gottes ihm zu Gemüthe, und lehren ihn sich vor dem Geheimniß der Vorsehung in tiefer Demuth beugen, während der Dichter, obgleich auf dieser Unbegreiflichkeit der göttlichen Fügungen bestehend, den Schleier an dem einen

Ende lüftet, und den Leser erkennen läßt, daß die Leiden der Frommen Prüfungen sind, die ihnen selbst zum Heile gereichen.

## 2) Die Welt.

Wen sollte es nicht interessiren zu erfahren, welche Anschauungen von der Welt sich in einem so erhabenen Geiste, wie der Verfasser des Hiob zuverlässig war, gebildet hatten? Daß ihn nun die Betrachtung der Welt mit der tiefsten Bewunderung erfüllt hatte, davon legt sein ganzes Gedicht, von Anfang bis zu Ende, ein glänzendes Zeugniß ab. Nicht genug rühmen kann er die Herrlichkeit der Welt, die Wunder ihrer Erscheinungen, die in allen ihren Räumen herrschende Harmonie und Ordnung, das in ihr in reichen Strömen sich ergießende Leben, die unzählbare Menge der sie bewohnenden Wesen, die furchtbare Stärke mit welchen mehrere unter ihnen ausgerüstet sind, und die seltsamen Triebe die sie zu erkennen geben. In allen Erscheinungen und Gebilden der Natur erkennt er Offenbarungen der unendlichen Macht und Weisheit Gottes. Das Bewußtseyn der Unmöglichkeit die Wunder derselben zu begreifen, steigert seine frommen Gefühle zur Begeisterung, und mit einem Schauer der Ehrfurcht vor dem ewigen Schöpfer sinkt er vor ihm nieder und betet an.

Es kann uns nicht befremden, daß der Dichter Hiobs von der Unermeßlichkeit des Weltgebäudes, welche die Entdeckungen der neuern Wissenschaft uns aufgeschlossen haben, auch noch nicht die leiseste Ahnung hatte. Im Wesentlichen stimmt seine Weltanschauung mit der im Hebraismus gewöhnlichen überein; aber sie erhebt sich über dieselbe in einzelnen zum Theil höchst genial aufgefaßten Zügen. Wie alle seine Volksgenossen betrachtete er den Himmel als ein festes Gewölbe, glänzend wie ein gegossener Spiegel (37, 18). Über demselben ist der Thron

Gottes, verhüllt durch die Wolken, welche unterhalb der himmlischen Veste schweben, und Schläuchen ähnlich die von der Erde aufgezogenen Dünste (36, 27) in sich verschlossen halten, sie von Zeit zu Zeit, auf den Befehl Gottes, in befruchtendem Regen auf die Erde ergießend (26, 8; 38, 25. 37). Über dem Himmel sind, nach althebräischer Vorstellung, die Vorrathskammern des Schnees und des Hagels, seltene Erscheinungen in Palästina, und daher, wie der Dichter bemerkt, von Gott auf ungewöhnliche Zeiten aufgespart (38, 22 ff.). Des Himmels Gewölbe senkt sich, nach des Dichters Weltanschauung, auf allen Seiten herab bis zu den Ufern des die Erde umfluthenden Oceans. Dort ruht es auf unsichtbaren Säulen, die jedoch wahrscheinlich nur dichterisches Bild sind. Wolken und Nebel umhüllen jene unzugängliche Grenze, wo sich der Ocean und der Himmel berühren. Jenseits des Oceans ist undurchdringliches Dunkel; nur diesseits desselben und unter dem Himmel erglänzt das Licht, so daß die Wasser des Oceans die Grenzscheide von Licht und Finsterniß bilden (26, 10 ff.; 38, 9).

Vorzügliche Beachtung verdienen des erhabenen Dichter-Weisen Vorstellungen von den Gestirnen. Er kennt mehrere Constellationen, deren genauere Bestimmung jedoch Schwürigkeiten unterliegt. Vielleicht dürften sie auf den großen Bären, den nördlichen Drachen, den Orion, die Pleiaden und die Gestirne des Thierkreises zu beschränken seyn (38, 31 ff.). Überrascht wird man durch die Hinweisung auf verborgene Sterne des Südens (9, 5). Der unter den himmlischen Gestirnen herrschende Friede ist dem Dichter nicht unbemerkt geblieben, und mit allem Rechte leitet er denselben von dem allmächtigen Schöpfer ab (25, 2), auf welchen er auch die Bewegung der Gestirne zurückführt (38, 22). Dachten sich die Hebräer gewöhnlich die Gestirne als der Erde, oder vielmehr dem Menschen zu lieb erschaffen, so erschienen sie dem Verfasser des Hiob in ungleich höherer Bedeutung.

Er betrachtete sie als älter denn die Erde, und deßwegen auch als unabhängig von ihr. Ehe diese noch gegründet war, bestanden schon die Morgen-Sterne; sie waren freudige Zeugen der Erd-Schöpfung (38, 7). Ihm sind nämlich die Gestirne mehr als bloße Lichter zur Ausschmückung des Himmelsgewölbes, und zur Unterscheidung von Tag und Nacht: ihre ordnungsvolle Bewegung scheint ihm ein Anzeichen von Leben zu seyn, unvermerkt werden sie ihm zu höhern Wesen, erhabenen Gottes-Söhnen, welche die Heere des Himmels bilden. Doch bleibt diese Vorstellung bei ihm eine zwischen Wahrheit und Dichtung schwebende Ahnung (vergl. 15, 15; 25, 5).

Über des Himmels Veste ist auch die Stätte des Lichtes (38, 19): Es scheint sonderbar daß der Dichter Hiob's, darin übereinstimmend mit dem Verfasser der ersten Cosmogonie der Genesis, dem Lichte einen von der Sonne unabhängigen Ursprung anweiset. Indessen dürfte sich diese Ansicht daraus erklären, daß das Alterthum ja, außer der Sonne, auch den Mond und die Sterne im Lichte strahlend erblickte, ohne von ferne zu ahnen, daß der Glanz des Mondes und der Planeten von der Sonne herkömmt. Man wies daher dem Lichte oberhalb des Himmels eine eigene Quelle an, von welcher man den Glanz aller Gestirne ableitete, und war dabei nicht mehr im Irrthum als man heut zu Tage ist, wenn man alles Licht von der Sonne ausströmen läßt. — Übrigens ist zu bemerken, daß der Dichter das Frühroth als eine von der Sonne unabhängige Erscheinung zu betrachten scheint (38, 12 ff.).

Die Erde dachte er sich als eine von dem Meer umfluthete Fläche, und theilte hierin die allgemeine Meinung des Alterthums. Wenn er die Erde auf Säulen ruhen läßt (9, 6), so scheint auch dieses nur dichterisches Bild zu seyn; denn als ein Wunder der Allmacht erscheint es ihm ja, daß diese ungeheure Fläche, ungeachtet ihrer Schwere, in dem leeren Raum schwebt

(26, 7). Unter der Erde und dem Meere ist das grausige Reich der Unterwelt, dem Blicke der Sterblichen verschlossen, aber vor den Augen des Allwissenden klar und aufgedeckt (28, 5. 6). Hier wohnen die Schatten.

Über die Schöpfung der Welt spricht sich der weise Dichter Hiob's, unabhängig von dem mosaischen Schöpfungsmythus, mit dichterischer Freiheit aus (Cap. 38, 4 ff.). Sein Schöpfungsgemälde ist überaus anschaulich und bietet den schon oben berührten merkwürdigen Zug dar, daß die Gestirne des Himmels vor der Erde geschaffen wurden und jubelnde Zeugen ihrer Entstehung waren. Gott geht nach dieser Darstellung bei der Schöpfung als weiser Baumeister zu Werk. Er entwirft zuerst der Erde Plan, bestimmt sodann in dem, wahrscheinlich auch ihm vorschwebenden Chaos [1], Maaß und Ziel, senket der Erde Eckstein ein, befiehlt dem aus dem chaotischen Mutterschooße hervorbrechenden Meere sich zurückzuziehen und sich von dem Trocknen auszuscheiden, umhüllt es, wie ein neugebornes Kind, mit Wolken und dichtem Dunkel und umschließt es von festen Grenzen, indem er spricht: Bis hieher und nicht weiter; hier breche sich deiner Wogen Trotz! — Die Stelle Cap. 26, 5 ff. ist nicht sowohl ein Schöpfungsgemälde, als vielmehr eine Schilderung der in der Gründung und Anordnung der Welt sich offenbarenden Allmacht Gottes, in welchem sich die kosmischen Anschauungen

[1] Ewald, Jahrb. der bibl. Wiss., 3, 113, bemerkt daß die Schöpfungsgemälde in Hiob, wie überhaupt die aus spätern Zeiten stammenden, das Chaos nicht mehr als ursprünglich setzen, sondern nur noch in gewissen Redensarten auf dasselbe Rücksicht nehmen. Allein gerade diese Redensarten scheinen doch darauf hinzudeuten, daß das Chaos aus der allgemeinen Vorstellungsweise noch nicht verschwunden war. Was sind die Urgewässer, welche zuerst die Erde ungeordnet überfluthen, die Gott scheidet, denen er Maaß und Ziel setzt, und aus welchen sich das Trockene erst hervorwindet, anders als das ursprüngliche Chaos? Diese Urgewässer finden sich auch im 104ten Ps., V. 6. 7.

des erhabenen Dichters deutlich spiegeln, und in die einige kosmogonische Züge eingewoben sind. Hier fängt Gott damit an, daß er den Norden, d. h. wohl die nördliche Hemisphäre, welche hier dichterisch für den ganzen Himmel gilt, über die Leere, den öden Raum ausspannt, über welchem er auch die Erde aufhängt, und in dessen tiefem Grunde die dunkle, furchtbare Unterwelt ist. Diese über der Leere hängende Erde ist aber zunächst noch im Zustande des Chaos. Deßwegen läßt nun der Dichter in Übereinstimmung mit dem ersten Schöpfungs-Mythus der Genesis Gott die ungeordnet hin und her fluthenden Urgewässer scheiden. Einen Theil davon sammelt er in die Wolken, welche seinen Thron umhüllen; die übrigen fahren fort auf der Erde chaotisch hin und her zu fluthen, bis Gott ihnen ihr Maaß bestimmt. Er vereinigt sie in dem Meere, welches die Fläche der Erde umströmt, und jenseits dessen das Reich der undurchdringlichen Finsterniß ist. Von dem Schöpfungsgemälde im 38sten Cap. unterscheiden sich die hier vorkommenden kosmogonischen Züge vorzüglich darin, daß dieselben der Schöpfung der himmlischen Gestirne erst nach der Erde erwähnen.

Auf die in dem Buche Hiob herrschenden Vorstellungen von den Engeln wurde schon öfters hingewiesen. Sie sind offenbar entwickelter als die welche in den meisten Schriften des Alten Testaments vorkommen, und neigen sich schon denjenigen zu, welche sich in dem nachexilischen Zeitalter ausbildeten, was, wie oben bemerkt wurde, von dem Ursprunge dieses Gedichts in einer dem Exil nicht ferne stehenden Zeit, ein unverkennbares Zeugniß ablegt. Auch hier dürfen wir, um die dem Verfasser eigenen Ansichten kennen zu lernen, nicht bei dem Prologe stehen bleiben; abgesehen von dem in diesem hervortretenden dichterischen Interesse bewegt derselbe sich mehr in dem Glauben des Volkes, als in denjenigen Vorstellungen, die sich in dem Geiste des Dichters ausgebildet hatten. Zuverlässig gehört nur dem

Volksglauben der Gedanke an, daß die Engel sich an gewissen Tagen bei Gott versammeln, um von ihrem Wirken und Treiben Bericht abzustatten; in diesem begründet ist auch die Vorstellung von dem in dieser Versammlung erscheinenden und hier eine so eigene Rolle spielenden Satan. Da von diesem in dem ganzen Gedichte nichts mehr vorkömmt, sondern alle Leiden, unter deren Last Hiob seufzet, auf Gott unmittelbar zurückgeführt werden, so sind wir gewiß berechtigt anzunehmen, daß der Verfasser des Gedichtes denselben in seine Anschauung von der Engel-Welt nicht aufgenommen hatte. Daß er aber mit voller Überzeugung ein höheres Geister-Reich annahm, welches gleichsam den Übergang von den Menschen zu Gott bilde, dafür sprechen viele seiner Äußerungen. Wie diese höhern Geister auf der einen Seite dazu dienen seine Befehle auszurichten, so dienen sie auf der andern Seite den Menschen dazu, um ihre Gebete vor Gott zu bringen, und bei ihm Fürbitte einzulegen (5, 1). Hieran schließt sich ein Gedanke an, der in den Reden Elihu's vorkommt (33, 23), daß nämlich die Engel dem Sünder zuweilen als himmlische Warner erscheinen, und dahin wirken, ihn auf den Weg der Pflicht zurückzuführen und mit der erzürnten Gottheit wieder auszusöhnen. Dem Verfasser des Hiob erscheinen die Engel als Wesen, die hoch über dem Menschen stehen, und ihn, wie in Macht und Einsicht, so in sittlicher Güte weit übertreffen. Deßwegen bezeichnet er sie als die Heiligen. Dabei stellt er sie aber doch unendlich tief unter den Allvollkommnen; sie sind seine Geschöpfe und Werkzeuge; auch sind sie nicht ganz rein vor Gott, weßhalb auch der Ewige auf sie kein unbedingtes Vertrauen setzt (4, 18; 15, 15). Eine Folge dieser Ansicht war es, daß er auch diese höhern Geister als dem Gerichte Gottes unterworfen betrachtete (21, 22). Es ist leicht einzusehen, wie aus dieser Voraussetzung von der sittlichen Unvollkommenheit der Engel, besonders wenn auch ausländische Einflüsse hinzukamen, sich allmählig in dem Glauben des Volks

die Vorstellung Satans entwickeln konnte, die daher auch der Dichter unbedenklich in die Einleitung zu seinem Werke aufnahm. Auf das Hinneigen desselben zur Identificirung der Engel mit den Gestirnen ist bereits hingewiesen worden.

### 3) Der Mensch.

Ungemein merkwürdig sind die Ansichten, welche der Verfasser des Buches Hiob von dem Menschen ausspricht. Zwar theilt er auch in dieser Beziehung das Gesammtbewußtseyn der Hebräer, allein unverkennbar geht aus mehreren seiner Äußerungen hervor, daß er bei diesem Bewußtseyn nicht unbedingt stehen blieb, sondern mit selbstständigem Geiste den Menschen beobachtet und sich über dessen Natur und allgemeine Lebensverhältnisse eigene Meinungen gebildet hatte.

Daß der erhabene Dichter das Daseyn des Menschen unmittelbar auf Gott zurückführt, läßt sich bei ihm als einem Hebräer erwarten. Der Mensch ist ihm ein Geschöpf des Geistes Gottes (33, 4), ein Werk der Hand Gottes (10, 3). Ausführlich und anschaulich schildert er die Erschaffung des Menschen durch die göttliche Allmacht (10, 8). Seine Begriffe von der doppelten Natur des Menschen sind die in dem Hebraismus gewöhnlichen. Anspielend auf den aus irdischen Stoffen gewobenen Körper sagt er: Die Menschen bewohnten Hütten von Lehm, deren Grund auf Staub ruht, zerstörbar wie durch Mottenfraß (4, 19; 33, 6). Das Leben des Menschen, seine Seele, durch den Athem sich offenbarend, ist Hauch Gottes, welchen Gott zurücknimmt, sobald es ihm wohl gefällt (33, 4; 34, 14). Von der Persönlichkeit der menschlichen Seele ist auch bei ihm noch keine deutliche Spur zu finden [1].

[1] Doch erscheint 4, 15 dem Menschen ein Geist, um ihm ein göttliche Orakel zu überbringen. Zwar erscheint dieser Geist dem Menschen im

Indem der Dichter-Weise von dem gemeinschaftlichen Ursprung der Menschen ausgeht, gelangt er zur Erkenntniß der natürlichen Gleichheit aller Menschen — eine Idee, zu der gewiß nur wenige Israeliten sich aufschwangen, und von welcher er sogleich eine merkwürdige Anwendung macht, sie benutzend als Motiv zu schonender Behandlung der Sclaven (31, 13 ff.).

Hätt' ich meines Knechtes Recht verworfen,
  Und meiner Magd in ihrem Streit mit mir,
Was hätt' ich machen wollen, wenn Gott sich erhoben,
  Und wenn er hätte strafen wollen, was ihm erwiedern?
Hat nicht, im Mutterleibe, der mich schuf, auch ihn erschaffen,
  Und hat nicht Einer uns im Schooß bereitet?

Wie nahe stand hier der hebräische Weise den Grund-Ideen der christlichen Sittenlehre!

Übrigens herrscht in Hiob, obgleich der Verfasser die Erhabenheit des Menschen über die thierische Schöpfung gewiß eben so klar erkannte, als der Urheber der Reden Elihu's (35, 11), doch im Ganzen von der Natur des Menschen und dessen allgemeinen Lebens-Verhältnissen eine trübe Ansicht, die übrigens beweiset, wie genau der Dichter den Menschen beobachtet, und welche tiefe Blicke er in sein Herz geworfen hatte. Zwar erwähnt er rühmend des tiefen Wissens des Menschen, seiner Geschicklichkeit und seiner Herrschaft über die sichtbare Natur (28, 1 ff.). Dagegen hatte sich ihm die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen klar enthüllt und war bei ihm zum herrschenden Bewußtseyn geworden, weßhalb er so oft auf sie anspielt. Wenn Gott an den Engeln Flecken findet, wie sollte er nicht solche finden an dem

Schlaf, also als Traumgesicht; indessen deutet doch diese Stelle darauf hin, daß die erhabene Intelligenz des Dichters auf dem Wege war sich zum Begriff der Persönlichkeit des Geistes zu erheben.

schwachen Bewohner des Erdenstaubes (4, 17; 15, 15)? Wie sollten Reine kommen aus Unreinen (4, 4)? Diese niederschlagende Wahrheit scheint ihm wichtig genug, um sie einem der Freunde Hiob's durch ein göttliches Orakel bekannt werden zu lassen, dessen Darstellung zu den schönsten Stellen des Gedichts gehört (4, 12 ff.):

Zu mir stahl sich eine Offenbarung,
Und ein Geflüster vernahm mein Ohr davon.
In Gedanken der Nacht-Gesichte,
Wenn tiefer Schlaf auf Menschen fällt.
Schauer kam mich an und Zittern,
Und macht' erbeben all mein Gebein;
Und ein Geist ging an mir vorüber —
Es sträubten sich die Haare meines Leibes —
Stand da, — sein Ausseh'n konnt' ich nicht erkennen, —
Eine Gestalt vor meinen Augen,
Ein Säuseln und eine Stimme hört' ich:
Ist der Mensch vor Gott gerecht,
Vor seinem Schöpfer rein der Mann? u. s. w.

Diese allgemeine Sündhaftigkeit findet, der Ansicht des Dichters zufolge, einige Entschuldigung in der großen Schwachheit unsers Geschlechts. Ist doch der Mensch Bewohner lehmener Hütten (4, 19) ein fliegendes Blatt (13, 25)! Von gestern her, ruft er aus, sind wir, und wissen nichts, ein Schatten sind unsere Tage auf Erden (8, 9). Doch spricht er deßwegen den Menschen nicht frei von den auf ihm ruhenden Verschuldungen, sondern erklärt aus denselben das viele Ungemach, zu dem der Mensch geboren wird, die Mühen und Sorgen des Lebens, die schwer auf jedem lasten. Es sind schmerzliche, aber wahre Worte, die der Dichter ausruft (14, 1 ff.):

Der Mensch, des Weibes Geborner,
Ist kurz an Tagen, satt des Ungemachs.

Wie eine Blume sproßet er und welket,
Und flieht wie Schatten, und bleibet nicht.
7, 1. Hat Kriegsdienst nicht der Mensch auf Erden,
Und sind nicht wie des Miethlings-Tage seine Tage?

Eben darum, weil der Mensch so schwach und ohnehin schon in den Kampf mit so vielen Mühen und Leiden verwickelt ist, läßt der Dichter Hiob so bitter klagen über die außerordentlichen Leiden und Schmerzen, mit welchen Gott ihn heimgesucht hatte, und legt ihm sogar den Gedanken in den Mund, daß Gott dabei nicht großmüthig handle (7, 17 ff.; 10, 1 ff.; 13, 25; 14, 1 ff.).

Als höchsten Beweis der Schwachheit und des allgemeinen Elends aller Erdenbewohner betrachtet der Dichter ihre Bestimmung am Ende des Lebens rettungslos in das Reich der Schatten zu versinken.

## 4) Sittliches Verhalten des Menschen.

In Absicht auf die Reinheit der sittlichen Begriffe steht Hiob den Proverbien keineswegs nach; im Gegentheil erhebt sich der Verfasser dieses Gedichtes darin über die hebräischen Spruchdichter, daß er ungleich weniger als sie die Sittlichkeit mit bloßer Lebensklugheit verwechselt.

Der höchste sittliche Begriff zu dem er sich erhebt ist, wie in den Proverbien, der der Weisheit. Gleichwie er alle ethischen Prädicate Gottes in seiner Weisheit vereinigt, so ist ihm die menschliche Weisheit der Inbegriff aller sittlichen Eigenschaften, die der Mensch in sich ausbilden soll. Er betrachtet sie als kostbarer denn alle Schätze der Welt, als das eigentlich höchste Gut (28, 12 ff.). Sie soll deßwegen auch letztes Ziel aller menschlichen Bestrebungen seyn. Allein wie soll nun der Mensch zu ihr gelangen? Schwer ist dieß allerdings; sie in ihrer ganzen Fülle und Tiefe zu erfassen ist unmöglich. In Vollkommenheit besitzt

sie nur Gott, denn sie gehört zu seinem Wesen; sie war Princip seiner Weltschöpfung und ist Princip seiner ganzen Weltregierung; sie offenbart sich in der Einrichtung der Natur und in dem wechselnden Lauf der menschlichen Schicksale; allein in der einen wie in dem andern bietet sie der menschlichen Forschung des Unbegreiflichen Vieles dar. So viel ist indessen gewiß: Gott ist Urquelle der Weisheit; nur bei ihm und durch ihn ist sie zu finden. Nothwendige Bedingung der Erlangung der Weisheit ist daher, daß man sich an Gott halte, und denkend und handelnd mit ihm in innige Gemeinschaft trete (28, 12—28).

Es erhellt aus dem Gesagten, daß der Dichter Hiob's, wie es sich auch von einem so tief religiösen Geist erwarten ließ, die menschliche Weisheit ganz aus dem religiösen Gesichtspunkte auffaßte. Sie ist ihm Gottesfurcht (Frömmigkeit), und sie ist ihm zugleich Gerechtigkeit (Sittlichkeit) in ihrer höchsten Vollendung (28, 28). Der Weise ist, seiner Ansicht zufolge, der welcher Gott fürchtet und ihm dient (21, 15), und die Gottesfurcht und der wahre Dienst Gottes äußern sich darin, daß man das Böse meidet (28, 28), und unschuldig und rechtschaffen ist (1, 1), d. h. daß man den Worten, oder Geboten Gottes, einen treuen Gehorsam leistet (23, 12). Da nun die Gebote Gottes Ausdruck seines Willens und Wesens, mit andern Worten seiner unendlichen Weisheit sind, so sieht der Dichter in der Befolgung derselben eine Nachahmung Gottes, ein Wandeln in seinen Wegen (23, 11). — Hier entsteht nun die Frage: Ob er unter den Geboten Gottes nur die natürlichen Sitten-Gebote verstanden, oder auch an die gesetzlichen Vorschriften der Hebräer gedacht habe? Es möchte vielleicht gewagt seyn zu behaupten, daß diese letztern seinen Gedanken ganz ferne gelegen seyen. Allein wenn er sie nicht ganz ausschloß, so dürfen wir doch sicher annehmen, daß er sie nicht allein im Auge hatte, und sie nicht, wie es in dem theokratischen Geiste seines Volkes lag, als den Inbegriff aller

göttlichen Gesetze für das menschliche Wollen und Handeln angesehen habe. Denn nirgends spricht er ja ausdrücklich von dem mosaischen Gesetze und von dem durch dasselbe vorgeschriebenen theokratischen Cultus seiner Nation. Auch wäre eine solche ausschließende Beschränkung der göttlichen Gebote auf das mosaische Gesetz seiner universalistischen Denkungsweise nicht entsprechend gewesen.

Ganz in dem Sinne seiner sittlichen Grundbegriffe ist es, wenn er bemerkt, daß der Mensch zur Sittlichkeit verpflichtet sey um seiner selbst willen: denn Tugend (Gerechtigkeit) ist ihm ja identisch mit Weisheit, und diese betrachtet er als das höchste Gut. Wenn Gott daher dem Menschen gebietet gut zu seyn und unsträflich zu wandeln, so geschieht es aus Liebe zu ihm, so wie auf der andern Seite der Mensch durch die Sünde nur sich selbst schadet, aber Gott keinen Schaden zufügen kann (22, 3 ff.; vergl. 35, 1—8).

Die Reinheit der dem Dichter vorschwebenden sittlichen Begriffe gibt sich besonders darin zu erkennen, daß er schon die böse Begierde als sündlich darstellt (31, 1—4). Man ersieht hieraus, wie weit er sich über die gewöhnliche Denkungsweise der Hebräer erhoben hatte, welche das äußerliche Rechtverhalten als höchstes Ziel sittlicher Bildung betrachtete. Seinem Geiste ist das Verständniß aufgegangen, daß die Tugend vor allen Dingen in Reinheit des Herzens bestehen müsse, und daß daher jede unreine Neigung der man sich hingibt, verwerflich sey.

Insofern die Weisheit zugleich Frömmigkeit ist, schließt sie, als eine der größten Vergehungen, die Abgötterei aus (31, 26—28).

Dagegen verlangt sie demüthige Unterwerfung unter alle, auch die schwersten Rathschlüsse Gottes. Jehovah gab's, ruft Hiob bei der Nachricht von den über ihn verhängten schweren Un-

glücksfällen aus, Jehovah nahm's, der Name Jehovah's sey gepriesen! — und antwortet dem, seiner demüthigen Resignation spottenden Weibe: „Wie Thörinnen reden, so redest du; auch das Gute empfangen wir von Gott, und das Böse wollten wir nicht empfangen" (2, 10)? Gerade darum werden die bittern Klagen, denen sich Hiob später überläßt, seine Ausdrücke des Mißvergnügens mit Gott, und seine kecke Herausforderung des Ewigen, ihm Rede zu stehen und sein Verfahren gegen ihn zu rechtfertigen, als tadelnswürdige Vermessenheit dargestellt.

Zur nähern Bezeichnung der sittlichen Begriffe des Verfassers des Hiob dient der Ernst, mit welchem er auf Wahrheitsliebe dringt (31, 5. 6). Er verlangt, daß man sogar das Unrecht, dessen man sich bewußt ist, aufrichtig bekenne (31, 33. 34).

Die sittliche Verwerflichkeit des Geizes und der Habsucht wird gebührend hervorgehoben (31, 24. 25).

Die Vorstellungen des erhabenen Dichter-Weisen von der Keuschheit erhoben sich bis zur Reinheit und Strenge der christlichen Sittenlehre. Nicht allein die Hurerei und der Ehebruch (24, 15; 31, 9—12), sondern jedes Aufflammen unkeuscher Begierde und Leidenschaft wird von ihm als sittlich verwerflich bezeichnet (31, 1):

Einen Bund hatt' ich geschlossen mit meinen Augen:
Wie sollt' ich auf eine Jungfrau blicken?

Überraschend schön und rein sind die in diesem Gedichte, besonders in dem herrlichen 31sten Cap. vorkommenden Äußerungen über das sittliche Verhalten gegen andere Menschen. Gerechtigkeit wird als ein edler Schmuck des frommen Mannes gepriesen (19, 24). Allein bei dieser Gerechtigkeit soll es sein Bewenden nicht haben: Der in diesem Gedichte zu uns sprechende Weise verlangt Liebe gegen die andern; er dringt auf zarte Schonung der Niedrigen, Beschützung der Schwachen und

Verlassenen, großmüthige Wohlthätigkeit gegen Arme und Nothleidende, gegen Einheimische und Fremde ohne Unterschied. Man hört es ihm an, daß der Gedanke der ursprünglichen Gleichheit aller Menschen ihn tief durchdrungen, und über alle particularistische Beschränkungen erhoben hatte. Vorzüglich liegen ihm die Wittwen und Waisen am Herzen, die er daher bei jeder Gelegenheit als Gegenstand des wohlthätigen Sinnes des Frommen bezeichnet.

Auf die Anklagen, welche einer seiner Freunde in Absicht auf sein Verhalten gegen andere Menschen, und besonders gegen die Armen und Unglücklichen erhoben hatte (22, 5—11), antwortet Hiob (29, 12—17):

Ich rettete den Elenden, welcher schrie,
Und den Waisen der ohne Helfer war;
Des Verlass'nen Segen kam auf mich,
Und der Wittwe Herz erfüllt ich mit Jubel.
Es war Gerechtigkeit mein Kleid, und kleidete mich wohl,
Wie Mantel und Kopfbund war mir mein Recht.
Auge war ich dem Blinden,
Und Fuß dem Lahmen ich.
Vater war ich den Armen,
Und den Handel des Unbekannten erforscht' ich;
Und ich zerbrach das Gebiß des Ungerechten,
Und seinen Zähnen entriß ich den Raub.
31, 16. Versagt' ich den Wunsch der Geringen,
Und ließ der Wittwe Augen schmachten;
Aß meinen Bissen ich allein,
Und aß der Waise nichts davon?
(Nein, von meiner Jugend an erzog ich ihn als Vater,
Und von Mutterleibe an ward ich der Wittwe Führer); —
Konnt' ich Verlass'ne sehen kleiderlos,
Und ohne Hülle Dürftige;
Segneten mich nicht ihre Hüften,
Erwärmten sie sich nicht an meiner Lämmer Wolle,
Schwang ich gegen den Waisen meine Hand,
Weil ich meinen Beistand sah' am Thor; —

So falle meine Achsel aus der Schulter,
Und mein Arm brech' aus der Röhre.

## V. 31, 32.

Sprechen nicht die Leute meines Zeltes:
Wäre auch nur Einer von seinem Fleische nicht satt geworden.
Auf der Straße übernachtete nicht der Fremdling,
Dem Wanderer that ich meine Thüre auf.

Ein Mann, der so tief in das Wesen der Sittlichkeit eingedrungen war, dem mußte auch die Erkenntniß aufgehen, daß selbst der Feind von der allgemeinen Menschenliebe nicht ausgeschlossen werden dürfe. Wirklich findet sich auch in seinem Gedichte eine Stelle, welche sich gegen Rachsucht und Schadenfreude sehr entschieden ausspricht (31, 29):

Freut' ich mich über das Verderben meines Hassers,
Frohlockt' ich wenn ihn Unglück traf? —
Doch nicht gestattet' ich meinem Gaumen zu sündigen,
Durch Fluch seinen Tod zu fordern.

Freilich begegnet uns eine andere Stelle, in welcher sich der glühende Haß des Feindes, zu welchem der hebräische Geist nur allzugeneigt war, stark vernehmen läßt (27, 7):

Es gehe wie dem Frevler meinem Feinde,
Und meinem Gegner wie dem Ungerechten.

Wollen wir nicht annehmen, daß die Meinung des Dichters von dem pflichtmäßigen Verhalten gegen den Feind noch schwankend war, so können wir diese letztere Stelle als Ausdruck nicht sowohl seiner eigentlichen Überzeugung, als vielmehr der durch die ungerechten Anklagen seiner Freunde mächtig gesteigerten Aufregung Hiob's ansehen, welche es im Interesse des Dichters lag auf's treffendste zu schildern.

## 5) Die Hoffnungen.

Welches sind denn nun die Hoffnungen, welche das Buch Hiob demjenigen eröffnet, der die in ihm herrschenden sittlichen Grundsätze in Anwendung bringt, und sich zu wahrer gottergebener Weisheit ausbildet? Auf diese Frage ist die Antwort zum Voraus schon in dem gegeben, was über die dem ganzen Gedicht zum Grunde liegende Vergeltungstheorie ist bemerkt worden. Über das gegenwärtige Daseyn erhoben sich diese Hoffnungen nicht; denn jenseits des Grabes erwartet der Dichter selbst nichts anders als freudeloses Schattenleben in dem unterirdischen Todtenreiche. Der althebräische Begriff von dem Scheol tritt in diesem Werke so oft und so bestimmt hervor, es wird so ausdrücklich gesagt, daß der Eingang in denselben die Geschicke des Menschen unwiderruflich abschließe, daß man sich nur darüber verwundern kann, wie so viele Theologen der ältern, und auch einige der neuern Zeit glauben konnten, höhere und trostreichere Erwartungen in ihm zu finden [1]. Dieses unter der Erde und dem Meere befindliche Todtenreich wird geschildert als von tiefem Geheimniß umhüllet; des Menschen Blicken ist es unzugänglich; nur Gott kennt es; vor seinem Auge liegt es bloß und aufgedeckt da, und vor ihm erbeben die es bewohnenden Schatten (26, 5. 6; 38, 17). Es ist das Versammlungshaus aller Leben-

[1] Unter diese gehört auch Ewald welcher zwar zugibt, daß in dem Buche Hiob das alte Todesgrauen noch nicht durch die That völlig überwunden ist, aber auf der andern Seite behauptet, daß der Gedanke von der ewigen Dauer des Geistes sich als Ahnung und Wunsch aus den niedern Ansichten mit Mühe und Sehnsucht hervorringt, und dem Buche das Verdienst zuschreibt, die tiefern Ansichten vom Übel und von der Unsterblichkeit des Geistes vorbereitet und als fruchtbare Keime an alle Zukunft überliefert zu haben (die poet. Bücher des Alten Testaments, 3, S. 13—14. S. dess.: die Hoffnung Hiobs auf Unsterblichkeit, in Zeller's, theol. Jahrb. 1843, 4tes Heft; Vaihinger, Stud. und Krit. 1843, 4tes Heft, S. 961 ff.).

digen (30, 23); das Land des Dunkels und der Todesnacht, das Land so schwarz umhüllet als wär' es selbst die Finsterniß, der Todesnacht ohne Ordnung, wo's strahlt — wie Finsterniß (10, 20). Hier herrscht Ruhe und Stille, keine Schmerzen empfinden mehr dessen Bewohner, aber auch keine Freuden. Man begreift es, wie in Momenten furchtbarer Qual der Held des Gedichts sich nach ihm sehnen, und bedauern konnte, nicht in dasselbe hinabgestiegen zu seyn, ehe er das Licht der Welt erblickt hatte.

C. 3, 11 folg.

Warum kam ich nicht todt aus Mutterleibe,
Verschied nicht, als ich hervorging aus dem Schooße?
Warum kamen Knie mir entgegen,
Und warum Brüste, daß ich sog?
Denn nun läg' ich und rastete,
Schliefe, dann hätt' ich Ruhe,
Mit Königen und Räthen der Erde,
Die sich Trümmer erbauten,
Oder mit Fürsten die Gold hatten,
Die ihre Häuser fülleten mit Silber.
Oder, gleich der verborg'nen Fehlgeburt wär' ich gar nicht,
Gleich Kindern, welche das Licht nicht gesehen.
Dort lassen Frevler vom Toben,
Dort ruhen die Ermüdeten an Kraft;
Zusammen rasten dort Gefangene,
Und hören nicht die Stimme des Treibers.
Klein und Groß ist dort derselbe,
Und der Knecht ist frei von seinem Herrn.

Wer einmal in die Unterwelt gestiegen, kommt nie mehr aus derselben zurück:

C. 7, 9.

Es schwindet die Wolke und fähret dahin,
So wer zur Unterwelt sinkt steigt nicht mehr empor.

In dieser Beziehung ist das Geschick des Menschen trostloser als das des Baums:

C. 14, 7 ff.

Bleibt doch dem Baume Hoffnung wenn er abgehauen wird,
 Er schlägt von neuem aus,
 Und seine Sprößlinge nehmen nicht ab.
Wenn in der Erde seine Wurzel altert,
 Und im Staub sein Stamm erstirbt,
Wird er vom Duft des Wassers wieder grün,
 Und treibt Zweige wie frisch gepflanzt.
Doch stirbt der Mann so liegt er da;
 Verscheidet der Mensch, wo ist er dann?

Einmal indessen erhebt sich Hiob zu dem Wunsche, es möchte ihm vergönnt seyn, ausnahmsweise, auf einige Zeit hin, im Scheol verborgen zu bleiben, bis Gottes Zorn sich würde gelegt haben, um dann wieder in's Leben zurückzukehren. Unter dieser Bedingung wolle er sein schweres Geschick mit Ergebung ertragen. Allein indem er diesen Wunsch ausspricht, ist er sich bewußt, daß derselbe nicht in Erfüllung gehen könne: denn stirbt der Mensch, lebt er dann wieder auf? (14, 14).

Bei solchen trostlosen Aussichten auf das allgemeine Loos aller Sterblichen war es schwer den Glauben an die Gerechtigkeit Gottes aufrecht zu erhalten. Dennoch besteht der Verfasser Hiob's unerschütterlich in demselben. Wie könnte der Ewige die Frömmigkeit unbelohnt und die Gottlosigkeit unbestraft lassen? Selbst den so tief gebeugten Helden seines Gedichts läßt er den festen Glauben aussprechen, daß der Frevler früher oder später von den göttlichen Strafgerichten heimgesucht werde (27, 11 ff.). Allein da jene trübe Aussichten ihn zwangen, die göttliche Vergeltung ausschließend auf das gegenwärtige Daseyn zu beziehen, wie hätte er dem Zweifel entgehen können, welcher aus den seiner Beobachtung sich darbietenden Verhältnissen des Lebens sich ihm aufdrängte? Treue Verehrer Jehovah's hatte er kennen gelernt, welche mit schwerem Unglücke zu kämpfen hatten, und

hatte Frevler gesehen, die in stetem Wohlseyn ihre Tage zubrachten. Darum erschien ihm die Meinung, welche in jedem Leiden eine Strafe für vorausgegangene Vergehen erblickte, als ein inhumanes Vorurtheil, dem er auf die entschiedenste Weise entgegentreten zu müssen glaubte. Es sollte in der ganzen von ihm entworfenen Gestalt und Geschichte Hiob's seine Widerlegung finden. Bei dem weitern Nachdenken über die schneidenden Disharmonien des Lebens war ihm ein fruchtbarer und in hohem Grade tröstlicher Gedanke aufgegangen, der Gedanke nämlich, daß das Unglück zuweilen nur zur Prüfung von Gott über die Frommen verhängt werde. Auch dieser Gedanke sollte durch sein Gedicht zu lichtvoller Anschauung gebracht werden. Auf ihn bezieht sich die Erwartung Hiob's, daß am Ende Gott ihm dennoch Recht widerfahren lassen und ihn, noch während seinen Lebzeiten, zu seinem frühern Glück zurückführen werde. Nichts weiter aber auch als diese Erwartung enthalten mehrere Stellen, in welchen man eine Ahnung der Auferstehung und künftigen Vergeltung zu finden geglaubt hat. Hieher gehören die Worte 16, 19—21:

Auch jetzt noch, siehe, ist im Himmel mein Zeuge,
Und mein Fürsprecher in der Höhe.
Meine Spötter sind meine Freunde,
Zu Gott hinauf thränet mein Auge,
Daß er Recht schaffe dem Manne gegen Gott,
Und dem Menschensohne gegen seine Freunde.

Wie wenig der Dichter hier die Absicht hatte die Erwartung einer künftigen Vergeltung auszudrücken, geht besonders aus dem 22sten Vers hervor, wo sein Held, hoffend daß Gott ihm endlich doch gegen sich selbst und seine Freunde Recht verschaffen werde, den Wunsch ausspricht, daß es doch bald geschehen möge, weil die wenigen noch übrigen Tage seines Erdenlebens bald vorüber seyen und aus dem Todtenreiche keine Wiederkehr stattfinde.

Sollten vielleicht diese trostreichen Hoffnungen, die wir in den angeführten Worten nicht ausgedrückt finden, in einer andern Stelle des Gedichts ausgedrückt seyn? Der Meinung Vieler zufolge äußern sie sich klar und sicher in den so oft angeführten Worten Cap. 29, 25—27 [1]. Allein wir müssen gestehen, daß uns die Worte selbst, so wie der ganze Zusammenhang, in welchem sie stehen, auf das Entschiedenste dagegen zu sprechen scheinen. Hiob ist von den immer wieder auf's Neue gegen ihn erhobenen Anklagen seiner Freunde tief ergriffen; er fühlt sich ohnehin so elend:

An Haut und Fleisch klebt mein Gebein

ruft er (V. 20) aus; dazu noch die schmerzliche Erfahrung (V. 19):

Mich verabscheuen alle meine Busenfreunde,
Und die ich liebte kehren sich gegen mich.

Da erhebt sich der Held, seinen mit bittern Vorwürfen ihn bestürmenden Freunden gegenüber, in der ganzen Macht seines sittlichen Bewußtseyns, und mit der festen Erwartung, daß Gott selbst ihn einst noch rechtfertigen und seine Ankläger zu Schanden machen werde. Er weiß es, daß sein Rächer lebt, und zuletzt auf der Erde stehen (auf dem Kampfplatz auftreten) werde; er weiß es, daß wenn auch seine Haut, sogar sein Fleisch von seiner gräßlichen Krankheit aufgezehrt werden, wenn er auch in ein bloßes Gerippe verwandelt werden sollte, er Gott als seinen

[1] „So kommen die wenigen, aber inhaltschweren, erhabenen Worte, welche die Krone des ganzen menschlichen Streites bilden, Worte des reinen, durch nichts getrübten Glanzes göttlicher Wahrheit, eine ganz neue Aussicht in die finstre Zukunft, und heitere Hoffnung, deren Geist hier den Redner plötzlich zum Propheten macht.“ Ewald, ang. O, S. 190. Auch Hupfeld (deutsche Zeitschr. 1850, Nr. 36) findet hier eine augenblicklich aufblitzende Ahnung Hiobs, nach seinem Tode Gott zu schauen. S. dagegen Hävernick, Vorles. über die Theol. des A. T., S. 203 ff.

Rechtfertiger anschauen werde. Darnach sehnt er sich von ganzer Seele. Dagegen erinnert er warnend seine Freunde an die schweren Strafen, deren sie durch ihre ungerechten Anklagen sich schuldig gemacht hätten, und welchen sie, wenn sie fortführen, ihn mit ihren Vorwürfen zu verfolgen, sicherlich nicht entrinnen würden.

Nein, der Gedanke der Auferstehung und gerechten Vergeltung in einem neuen Leben war dem Dichter des Hiob auch noch nicht einmal als Ahnung aufgegangen. Würde dieser Gedanke auch nur in dämmerndem Lichte ihm vorgeschwebt haben, so würde er in den schweren Seelenkampf, von welchem sein Buch ein so treffendes Zeugniß ablegt, gar nicht verflochten worden seyn; er würde sein Gedicht nicht geschrieben haben. Das ganze Buch Hiob hätte, wenn es die Aussicht auf eine künftige Vergeltung in sich trüge, keinen Sinn und keinen Zweck mehr, es wäre ein in der Anlage und Ausführung verfehltes, sich selbst vernichtendes Werk. Diese so viele bange Zweifel lösende, eine so unendliche Fülle von Trost und Beruhigung in das schmerzlich aufgeregte Herz gießende Aussicht, war erst spätern Zeiten aufbehalten. Der Dichter Hiobs brachte es, bei dem gewaltigen Ringen seines Geistes, nicht weiter als zu dem Gedanken, daß Leiden von Gott zuweilen nur zur Prüfung über die Frommen verhängt werden.

Wie fruchtbar indessen auch dieser Gedanke seyn mochte, er konnte dennoch den weisen Dichter nicht ganz beruhigen. Viele Lebens-Erfahrungen regten neue Zweifel in ihm auf, die er seinem Helden in den Mund legte. Sehr merkwürdig ist in dieser Beziehung das 21ste Cap., welches uns einen tiefen Blick in die schmerzlich bewegte Seele des Dichters werfen läßt. Zur Prüfung blos soll den Redlichen von Gott das Leiden zugesandt werden? Allein wie kommt es doch, daß so mancher fromme Mann in seinem unverdienten Unglück stirbt (V. 25)? Wie

kommt es ferner, daß so viele Gottlose eines ungestörten Glücks genießen? Man sagt: Es dauert nicht immer; allein

V. 13. Im Glück vollenden sie ihre Tage,
Und im Nu sinken sie zur Unterwelt.

Man entgegnet: Wird der Frevler nicht selbst gestraft, so trifft die Strafe seine Kinder; allein

V. 19. Ihm selber sollte Gott vergelten, daß er's fühle,
Sein Auge sollte sein Verderben sehen,
Und vom Zorne des Allmächt'gen sollt' er trinken.

Übrigens ist es nicht einmal wahr, daß die Kinder des Frevlers für seine Vergehungen büßen müssen:

V. 8. Ihr Samen besteht vor ihnen, gleich ihnen,
Und ihre Sprößlinge vor ihren Augen.

Nein, du erhabener Weiser, du hast das Räthsel der göttlichen Weltregierung nicht gelöset, ob du gleich gewaltig mit demselben rangest. Dennoch aber wanktest du nicht in deiner Überzeugung von der göttlichen Gerechtigkeit, sondern beugtest dich in tiefer Demuth vor der unendlichen Größe des Ewigen und der Unerforschlichkeit seiner Rathschlüsse. Wir scheiden von dir mit Ehrfurcht, aber auch mit Bedauern, daß du zu dem Lichte, nach welchem du dich so innig sehntest, nicht gelangen konntest. Dein Werk ist ein thatsächliches Zeugniß dafür, daß dieses Licht nur denjenigen erglänzt, die über das Grab hinweg in ein künftiges Leben der Vergeltung blicken.

## Anhang I.

Wenn man bedenkt wie nahe der Zweifel, welcher die Seele des Dichters Hiobs so mächtig bewegte, dem Israeliten durch die Erfahrungen des täglichen Lebens gelegt wurde, so muß

man von vornherein vermuthen, daß derselbe auch aus den Produkten der lyrischen Dichtung, wie wenig sich diese sonst mit einer skeptischen Stimmung verträgt, hervorklingen werde. Und diese Vermuthung wird wirklich durch mehrere Psalmen bestätigt. Zwar tritt zuerst dieser Zweifel nur leise hervor. Die Unglücklichen, welche ihre schmerzlichen Empfindungen in ihren Liedern ausdrücken, weisen häufig hin auf gottlose Feinde und Bedränger, die mächtiger und glücklicher sind als sie; allein sie leben der Hoffnung, daß Gott sich endlich ihrer annehmen, ihnen die ersehnte Hilfe senden, und über ihre Widersacher die verdiente Strafe verhängen werde. So äußern sich z. B. die Dulder welche sich in dem 6ten, dem 13ten und dem 22sten Ps. vernehmen lassen, von welchen die beiden erstern noch in die frühere Zeiten der nach-davidischen Periode fallen, der letztere, wenn auch spätern Ursprungs, doch wahrscheinlich noch vor dem Exile abgefaßt ist. — Zuweilen dringt aus den schmerzvollen Klagen das Geständniß hervor, daß die Leiden, unter deren Druck man seufzet, allerdings nicht ganz unverschuldet seyen; daneben äußert sich aber auch wieder das Bewußtseyn, daß diese Leiden mit den begangenen Sünden in keinem Verhältnisse stehen. Allein auch dieser Zweifel wird durch die Macht des Glaubens, daß Gott am Ende alles ausgleichen und seine Gerechtigkeit in vollem Lichte offenbaren werde, niedergeschlagen. So in dem aus früherer Zeit stammenden 39sten Ps. (V. 9—12), in dem nach-davidischen Liede Ps. 38 (V. 19—23) und dem schon dem Exil angehörigen Klaggesang Ps. 69 (V. 6—8). Klar und schneidend aber läßt sich der den Dichter Hiobs bewegende und durch die schmerzlichen Dissonanzen des Lebens hervorgerufene Zweifel in dem 73sten Ps. vernehmen, dessen Ursprung wohl in das Zeitalter in welchem jener Dichter lebte, zu verlegen seyn dürfte. Man glaubt diesen Dichter selbst zu hören, wenn es in dem angeführten Ps. heißt:

Ja, gütig ist gegen Israel Gott,
 Gegen die von reinem Herzen.
Ich aber, wenig fehlte so strauchelten meine Füße,
 Fast nichts, so glitten meine Schritte;
Denn ich beneidete die Übermüthigen,
 Weil ich das Glück der Frevler sah.
Denn keine Qualen bis an ihren Tod,
 Und wohlgenähret ist ihr Körper.
Am Ungemach der Menschen nehmen sie nicht Theil,
 Und mit den Sterblichen werden sie nicht geschlagen, u. s. w.
Seht, dieß sind die Frevler,
 Und doch in ewiger Ruhe häufen sie Schätze.
Ja, vergeblich hielt ich rein mein Herz,
 Und wusch in Unschuld meine Hände,
Und bin geschlagen alle Zeit,
 Und meine Straf' ist jeden Morgen neu.
Spräch' ich: Ich will reden wie jene,
 Siehe, deiner Söhne Geschlecht verrieth ich. —
Da dacht' ich nach dieß zu begreifen,
 Mühevoll war es meinen Augen,
Bis ich drang in Gottes Heiligthümer[1],
 Acht hatte auf jener Ende.

Auch dieser Dichter findet für das so klar vor seinem Geiste stehende und ihn so schmerzlich aufregende Räthsel keine andere Lösung als die Hoffnung, daß Gott am Ende nach den Gesetzen strenger Gerechtigkeit Alles zurecht legen und jedem das verdiente Loos zuerkennen werde (V. 18—20; 24—28), eine Hoffnung die in dem alphabetischen, und, wie hieraus erhellt, der spätern Zeit angehörigen 37sten Ps. mit der Kraft vollkommener Zuversicht ausgesprochen wird. Von dem folgeschweren Gedanken, der sich aus dem angestrengten Nachdenken des Verfassers Hiobs hervorrang, daß die Leiden oft nur zur Prüfung über die Frommen verhängt werden, ist in der hebräischen Lyrik

[1] „Bis ich endlich auf das Ende der Frevler achtend, mithin zugleich dem göttlichen Thun folgend, in die göttlichen Heiligthümer, oder Geheimnisse, eindrang, in den göttlichen Sinn eingeweiht wurde." Ewald, Poet. Büch. des A. T., 2, S. 330.

keine Spur anzutreffen. Auch über den Gedankenkreis der begabtesten Psalmdichter seines Volks erhebt sich jener Dichter-Weise. Überall äußert es sich, daß er unter den Israeliten seines Zeitalters einzig dastand, das Angesicht schon erleuchtet von den ersten Strahlen der Morgenröthe die den in dem Christenthum der Menschheit anbrechenden Tag verkündigten[1].

## Anhang II.

A. Ewald (die poet. Bücher des A. T., 1, S. 49) vergleicht Hiob mit dem Sophokleischen Philoktetes. Mit diesem aber hat er doch keine weitere Ähnlichkeit als die Erduldung furchtbarer Schmerzen, und die durch dieselben ausgepreßten jammervollen Klagen. Größere Ähnlichkeit findet Statt zwischen Hiob und dem gefesselten Prometheus des Äschylos[2]. Beide Helden leiden unschuldig, beide jammern und klagen über ihr grauenvolles Loos, und wünschen sich den Tod. Es klingt beinahe wie Hiob'sche Klage, wenn Prometheus ausruft:

O heil'ger Äther! schnellbeschwingter Windeshauch!
Ihr Stromesquellen, du im Wellenspiel der See
Unzähl'ges Lachen! Erde, Allgebärerin!
Du alleschauend Sonnenaug', euch ruf' ich an!
Seht her, was ich von Göttern dulden muß, ein Gott.
Seht her auf mich, wie in Schmach, wie in Qual,
Wie erniedriget ich Jahrtausende hier
Abhärmen mich soll. Und das hat mir
Der Unsterblichen neuer Gebieter erdacht,
Mir Ketten und Schmach.
Weh, weh! Um das Jetzt, um der Zukunft Qual
Wehklag' ich umsonst! Wann wird jemals
Mir der Mühsal Ende sich zeigen! — —

[1] Über die mit Hiob in Verwandtschaft stehenden Psalmen, S. Hupfeld (Über Stellung und Bedeutung des Buchs Hiob nach seinem didaktischen und dramatischen Charakter, in der Deutschen Zeitschr. 1850, Nr. 35).

[2] Auf das Titanische in der Figur Hiobs weiset Umbreit hin (Comment., Einl., S. XII.) S. auch Hupfeld, angef. Abh., S. 291.

Hätt' unter der Erd' in des Hades Reich,
In des Todtenbehausenden Tartaros Nacht,
Er hinab mich gestürzt, unlösbar hart
Mich in Ketten zu fahn, daß nimmer ein Gott,
Noch ein anderer je mein lachte zum Spott!
Doch ein Spielzeug jetzt hier den Lüften erduld'
Ich den Feinden ergötzliches Elend[1].

Dem entsetzlichen Schicksal das über sie gekommen, setzen Hiob und Prometheus das mächtige Bewußtseyn ihrer Unschuld entgegen. Sie glauben sich berechtigt gegen die Gottheit, welche dieses Schicksal ihnen auferlegt, offene Klage zu führen und sie der Ungerechtigkeit, des grausamen Übermuthes zu zeihen. In dem furchtbaren Kampfe des Unschuldbewußtseyns und der daraus quellenden sittlichen Kraft mit dem überwältigenden Unglück liegt der ganze tragische Effekt beider Gedichte. Auch zu Prometheus kommen befreundete Gestalten um ihm ihre Theilnahme zu bezeugen und ihn zu trösten; allein weder die Okeaniden, noch Okeanos selbst, wissen ihm wirksamen Trost zu spenden; bei allem Mitgefühl lassen sie sich am Ende hinreißen ihm Vorwürfe zu machen, ihn des unbeugsamen Trotzes anzuklagen, und ihn zu demüthiger Unterwerfung unter den neuen allgebietenden Herrscher zu ermahnen. Man glaubt Hiob's Freunde zu hören, wenn die Okeaniden zu Prometheus sprechen:

Du bist zu hart und fügest selbst in diesen bittern Qualen dich nicht,
Gönnst gar dem Mund zu dreistes Wort.

Oder wenn Okeanos sich also gegen ihn äußert:

Ich seh's, Prometheus, und ich will den besten Rath
An's Herz dir legen, bist du selbst schon vielgewandt.
Erkenn' dich selbst; gestalte neu zu neuer Art
Dich um, denn neu ist auch der Götter Fürst und Herr.
Doch wenn du so wilde, zorngeschärfte Reden noch
Ausstößest, leicht vernähme Zeus dich, höher selbst
Noch throneud, so daß deines jetz'gen Ungemachs

[1] Übers. von Droysen.

Gesammte Mühsal Kinderspiel noch möchte seyn.
Nein laß, du Armer, ab vom Trotze deines Zorns,
Und nur Errettung suche dir von dieser Noth. —
Wie alte Weisheit scheinet dir mein Wort vielleicht;
Und doch, Prometheus, für des allzustolzen Sinns
Zu stolze Red' ist aller Zeiten dieß der Lohn.
Du nimmer dich bescheidend weichst selbst nicht dem Schmerz,
Und wirst dem jetzigen neuen noch vereinigen.
Doch wenn du mir und meinem Rathe folgen willst,
So lecke wider den Stachel nicht mehr; denn du siehst,
Daß jetzt ein strenger Herrscher unumschränkt gebeut.

Prometheus sieht, der Zukunft Dunkel durchspähend, seiner dereinstigen Befreiung durch Herakles entgegen; in dem hebräischen Gedichte sind wir Zeugen der Wiedererhebung des tiefgebeugten Helden zu Glück und Ehre. — Nicht mit Unrecht kann man Hiob den hebräischen Prometheus nennen. Er gleicht dem Titanen an ethischer Kraft, sich bewährend in dem gewaltigsten Schicksalskampfe. Was aber zwischen dem hebräischen und dem griechischen Gedicht einen wesentlichen Unterschied begründet, das ist die über jenem schwebende, und diesem abgehende religiöse Weihe. In dem Prometheus-Drama spiegelt sich der Kampf der blinden Naturgewalt mit den ethischen Mächten; aber von der Herrlichkeit der religiösen Anschauung die dem Buche Hiob zum Grunde liegt, von den sich hier äußernden lichtvollen Blicken in das Geheimniß göttlicher Weltregierung, von den Ahnungen der heilsamen Zwecke des den Frommen zugesandten Leidens ist bei dem Griechen keine Spur zu finden.

B. Genau dieselbe Frage, welche dem Buche Hiob zum Grunde liegt, behandelt Seneca in der Schrift: De providentia, deren Titel aber der sie hochpreisende Lactantius (L. V. c. 22) mit Bezugnahme auf ihren eigentlichen Inhalt, durch die Worte ausdrückt: Quare bonis viris mala accidant, cum sit providentia. Es muß von vornherein ein hohes Interesse erwecken zu sehen, wie der berühmte Stoiker das dem Dichter Hiobs vor-

schwebende große Problem sich zu lösen gesucht habe. Darin nun stimmen beide überein, daß sie die dem sittlich guten Menschen zustoßenden Unglücksfälle nicht dem Zufalle, sondern der göttlichen Vorsehung zuschreiben. Seneca beweiset, wie Hiob, diese Vorsehung aus der Einrichtung der Natur und den in ihr stattfindenden Erscheinungen und Veränderungen (c. 1). Zwar scheint derselbe in Widerspruch mit sich selbst zu treten, indem er die Leiden der Rechtschaffenen, die er von der Vorsehung ableitet, hinwiederum von dem Fatum abhängig macht, dessen Gewalt die Gottheit selbst unterworfen sey[1]. Doch löset sich dieser Widerspruch, wenn man bedenkt, daß die Stoiker sich die Gottheit als die allgemeine, die ganze Welt durchdringende, ordnende, und Alles nach nothwendigen, in der Natur der Dinge begründeten Gesetzen bestimmende Vernunft dachten[2]. Noch in einem andern Punkte stimmt Seneca mit dem Dichter Hiobs überein, nämlich in der Ignorirung aller Vergeltung des sittlich-Guten und Bösen in einem zukünftigen Leben. Zwar war die Idee einer künftigen Vergeltung dem Stoicismus nicht durchaus fremd[3]; aber in der angeführten Schrift weiset Seneca auch nicht von ferne auf sie hin. Darum lag es ihm, gleichwie dem hebräischen Weisen, ob, zu versuchen, das aufgestellte Problem auf dem Grunde des gegenwärtigen Lebens zur Lösung zu bringen. Darauf geht denn nun auch Seneca aus, und kommt, bei dem Nachdenken über diesen Gegenstand, sogleich auf denselben Gedanken, der sich lichtvoll dem Geiste des Dichters

[1] Fata nos ducunt, et quantum cuique restet, prima nascentium hora disposuit. Causa pendet ex causa, privata ac publica longus ordo rerum trahit. Ideo fortiter omne ferendum est, quia non, ut putamus, incidunt cuncta, sed veniunt. Olim constitutum est, quid gaudeas, quid fleas (c. 5).

[2] S. Ritter, Gesch. der Phil., 3, S. 577.

[3] Ebend., S. 578.

Hiobs entwand: Die Leiden werden den sittlich-guten Menschen zum Zwecke der Prüfung auferlegt. Dieß führt Seneca weitläufig aus, geräth aber dabei sogleich auf die den Stoikern so gewöhnlichen Übertreibungen. Auch in den furchtbarsten Leiden erblickt er nur adiaphora, welche für den sittlich-Guten zu etwas ausgezeichnet Wohlthätigem werden. Er äußert sich so darüber als wenn Gott solche Leiden vorzugsweise über die Guten verhängte, weil er nur diese für würdig erachte mit denselben in Kampf zu treten, und vergißt dabei gänzlich, was Hiob mit allem Rechte stark hervorhebt, daß sie noch viel öfter den sittlich-Bösen treffen, und in der Regel, als verdiente Strafe, im Gefolge des Lasters einherziehen. Frägt man nun weiter: Welches denn der Vortheil ist, den diese Leiden dem Redlichen gewähren sollen? so erfährt man bei ihm nichts weiter, als daß sie demselben Gelegenheit geben seine sittlichen Kräfte zu entfalten, wie der Gladiator in steten Kämpfübungen seine Kräfte zu üben und zu entwickeln hat[1]. Von den in dem Kampfe mit den Leiden sich bewährenden und entfaltenden religiösen Tugenden, der Demuth vor Gott, der geduldigen Ergebung in seine Rathschlüsse, dem unerschütterlichen Vertrauen auf ihn, ist bei ihm nicht die Rede, wie denn überhaupt seine Abhandlung, obgleich in derselben von Gott und Vorsehung so viel die Rede ist, doch des wahren religiösen Geistes entbehrt. In dieser Beziehung steht Hiob unendlich höher als Seneca. Dieser glaubt das ganze aufgestellte Problem gänzlich gelöset zu haben, während der Dichter Hiobs sich bewußt bleibt, daß auch die Voraussetzung eines Prüfungszweckes bei weitem nicht ausreicht um alle Dissonanzen in der sittlichen Weltordnung zu befriedigender Auflösung zu bringen, und sich

[1] Marcet sine adversario virtus. Tunc apparet quanta sit, quantum valeat, quantumque polleat, quum, quid possit, patientia ostendit (c. 2).

deßwegen mit tiefer Ehrfurcht vor der Unbegreiflichkeit der göttlichen Weisheit beugt. Von dieser Demuth weiß Seneca so wenig, daß er vielmehr erklärt, daß der mit den Leiden ringende Tugendhafte Gott gleich werde, sich sogar über Gott erhebe[1]. Übrigens öffnete Seneca dem leidenden Tugendhaften eine Pforte der Befreiung, vor welcher Hiob, gerade wegen der Macht des ihn belebenden religiösen Geistes, zurückschauderte, nämlich den Selbstmord[2].

[1] Ferte fortiter; hoc est quo Deum antecedatis; ille extra patientiam malorum est, vos supra patientiam (c. 6). Zwar klingt es wie demüthige Ergebung wenn Seneca (C. 5) sich die Worte des zu seiner Zeit blühenden Cynikers Demetrius aneignet: «Hoc unum, Dii immortales, de vobis queri possum, quod non ante mihi voluntatem vestram notam fecistis. Prior enim ad ista venissem, ad quæ nunc vocatus adsum. Vultis liberos sumere? illos vobis sustuli. Vultis aliquam partem corporis? Sumite. Vultis spiritum? Quid ni? Nullam moram faciam, quo minus recipiatis, quod dedistis. A volente feretis, quidquid petieritis. Quid ergo est? Maluissem offerre, quam tradere. Quid opus fuit auferre? Accipere potuistis. Sed ne nunc quidem auferetis; quia nihil eripitur, nisi retinenti. Nil cogor, nil patior invitus, nec servio Deo, sed assentio: eo quidem magis, quod scio, omnia certa et in æternum dicta lege decurrere.» — Allein es ist zu bemerken, daß der Stoicismus in der Gottheit nur die allgemeine Vernunft verehrte; eine Persönlichkeit war sie ihm nicht. Sie trat ihm als unausweichliches Gesetz entgegen, als Fatum. Wahrhafte Demuth aber kann nur einem persönlichen Gott gegenüber stattfinden. Die Ergebung des Stoikers war nichts anderes als Resignation in das Unabänderliche, welche sich mit dem ungemessensten Tugendstolze vereinigen konnte.

[2] Ante omnia cavi, ne quis vos teneret invitos: patet exitus. Si pugnare non vultis, licet fugere. Ideoque ex omnibus rebus, quas esse vobis necessarias volui, nihil feci facilius quam mori (c. 6).

# Nachexilische Erzeugnisse hebräischer Weisheit.

Die nacherilische Zeit bietet uns drei Schriften dar, welche als Erzeugnisse der hebräischen Weisheit betrachtet zu werden verdienen, wovon aber zwei der apokryphischen Litteratur angehören [1]: Koheleth, durch und durch das Gepräge eines quälenden Scepticismus an sich tragend, schließt sich in dieser Beziehung an Hiob an; ein Gegenstück zu den Proverbien ist die Spruchsammlung des Siraciden. Das Buch der Weisheit bildet den Übergang zu der alexandrischen Philosophie.

## I. Koheleth.

Ein langer Zeitraum trennt das seltsame Buch des Predigers von Hiob [2]. In denselben fallen furchtbare Katastrophen, unermeßliche Veränderungen. Die Warnungen der Propheten sind in Erfüllung gegangen; die angedrohten Strafgerichte Gottes sind über das israelitische Volk verhängt worden. Siegende

[1] Wenn hier des Buches Baruch keine Erwähnung gethan wird, so geschieht es wegen der Unbedeutendheit desselben. Indessen werden doch später die in ihm vorkommenden Vorstellungen von der Weisheit zusammengestellt werden.

[2] Daß mit dem sonst nirgends vorkommenden Worte קֹהֶלֶת Salomo bezeichnet werden solle, ist keinem Zweifel unterworfen. Schwürig aber ist die Bestimmung der Bedeutung in welcher dieses Wort auf Salomo übergetragen wird. Unter den verschiedenen Erklärungen desselben ist die welche es im Sinne von Redner in einer religiösen Versammlung, Prediger, (ἐκκλεσιαστης, LXX) nimmt, zuverlässig die einfachste und natürlichste. Nicht unmöglich ist es, daß dem Könige dieser significante Beiname in Bezug auf 1 Kön. 8 gegeben worden wäre, wo er bei der Einweihung des Tempels als begeisterter Redner vor der ganzen Versammlung auftritt. S. Gesen. Wört.; Knobel, Commentar über das Buch Koheleth, 1 ff.

Feinde haben es aus seinen alten Wohnsitzen herausgerissen und in fremde Gegenden verwiesen. Persische Großmuth und Politik erlauben ihm zwar wieder in sein altes Vaterland zurückzukehren; nur wenige aber, beinahe sämmtlich aus dem Stamme Juda, machen von dieser Erlaubniß Gebrauch. Kümmerlich bauen sich die zurückgekehrten Exulanten in ihrer verwüsteten Heimath wieder an; ihre erste Sorge ist auf die Wiederherstellung des Nationalcultus und Tempels gerichtet. Unter der Herrschaft ausländischer, in weiter Ferne wohnender Fürsten, unter dem zuweilen schweren Drucke übermüthiger Satrapen, entschwindet ihnen, mit der Freiheit, auch die Kraft und Freude des Lebens. Nur der Blick in eine bessere Zukunft, die Hoffnung einer dereinstigen glänzenden Restauration des Volkes erhält sie aufrecht und verbreitet über die trübe Gegenwart einen leisen Schimmer.

Es hätte wunderbar zugehen müssen, wenn solche Unglücksfälle, solche vollkommne Umwandlung ihrer äußern Verhältnisse, nicht auch auf den Geist der Israeliten einen tiefen, unauslöschlichen Eindruck hervorgebracht hätten. Von dieser gänzlichen Veränderung ihrer Denkungsweise legen alle nach-exilischen Schriften ein treffendes Zeugniß ab. Mit allem Rechte bezeichnet man als die wesentlichsten dieser Veränderungen das ängstliche Zurückgehen zu dem väterlichen Gesetze. Alle waren ja jetzt durchdrungen von der Überzeugung, daß das Unglück, welches sie betroffen, nur die verdiente Strafe für ihre Verirrungen von dem väterlichen Gesetz gewesen sey. Mit tiefem Abscheu betrachteten sie daher von nun an die Abgötterei der fremden Nationen, zu welcher sie sich früherhin von einem beinahe unwiderstehlichen Hange hingezogen gefühlt hatten. Ist es ihnen nicht erlaubt in politischer Beziehung das Gesetz zur Ausführung zu bringen, so klammern sie sich um so ängstlicher in jeder andern Hinsicht an dasselbe an. Sie suchen es mit der äußersten Ge-

nauigkeit zu erfüllen. Es äußert sich in ihrem Cultus, in allen das Religiöse nur von ferne berührenden Gebräuchen des Lebens, der matte, kleinlichte, pedantische Geist, welcher sie von nun an beherrscht. Denn mit dem Verluste der politischen Unabhängigkeit ist alle Freiheit, aller Schwung des Geistes bei ihnen wie gelähmt. Das Prophetenthum stirbt, nachdem es noch einige dürftige Blüthen getragen, allmählig ab; an die Stelle desselben tritt die Gesetzgelehrtheit, welche sich in das Studium der väterlichen Litteratur vertieft, aber durch die buchstäbliche Erklärung derselben, durch die zahllosen Zusätze, vermittelst welcher sie die Beobachtung der gesetzlichen Vorschriften zu sichern sucht, durch die spitzfindigen in Bezug auf das Gesetz aufgeworfenen Fragen und deren Beantwortung, die Quelle der Tradition wird, welche in den Schulen vorgetragen, im Gedächtniß aufbewahrt und fort und fort vermehrt, am Ende zu dem breiten Strom der Satzungen anschwillt, der sich in spätern Zeiten in den Talmud ergießt und hier fixirt. Daß die Leiden, welche die Juden von den Nationen Vorder-Asiens erduldet hatten, der Druck, unter welchem sie fortdauernd erhalten wurden, ihre Abneigung gegen alle Ausländer, und hiedurch ihren engen abstoßenden Particularismus verstärkten, läßt sich begreifen, sowie auch daß die messianischen Hoffnungen um so tiefer in das Bewußtseyn des Volkes eindrangen, je unglücklicher die Zeiten, und je schwerer die Bedrückungen waren, unter welchen es seufzte.

Gewöhnlich wird bei der Schilderung der seit der Rückkehr aus dem Exil mit der Denkungsweise der Israeliten vorgegangenen Veränderung, auch der fremden Begriffe Erwähnung gethan, welche sie von den ausländischen Nationen, mit welchen sie von da an in so enger Berührung standen, aufgenommen haben sollen. Allein von diesen in das hebräische Bewußtseyn eingedrungenen exotischen Elementen hat man sich oft sehr über-

triebene Vorstellungen gemacht. Was die Hebräer, bis zur Entstehung der alexandrinischen Philosophie, von ausländischen Lehren annahmen, beläuft sich im Grunde auf wenig. Gerade die Ängstlichkeit, mit welcher sie zu dem Gesetz zurückkehrten und sich an dasselbe anklammerten, mußte das Eindringen ausländischer Ideen lange zurückhalten. Streng genommen enthielten die Veränderungen, die jetzt in ihrer Denkungsweise vorgingen, gar keine ganz neue Elemente; der Einfluß der ausländischen Nationen, mit welchen sie in engere Verhältnisse traten, beschränkte sich eigentlich darauf, mehrere Keime, die schon in ihren heiligen Büchern aus der vorexilischen Zeit verborgen lagen, zur Entwicklung zu bringen, und in ihr Bewußtseyn einzuführen; und diese Entwicklung fand erst dann statt, nachdem sie schon geraume Zeit mit den Persern, mit welchen sie unter allen fremden Nationen am meisten sympathisirten, in Verkehr gestanden waren. In den frühsten der nach-exilischen Schriften finden sich von diesem Einfluß noch wenige Spuren; deutlicher und häufiger werden sie in den spätern Schriften. Sie betreffen die Vorstellungen von Engeln und Dämonen, und die Verbindung des alten Scheol-Begriffs mit der Hoffnung von Auferstehung und Vergeltung [1]. Es ist übrigens bekannt, daß selbst in der Zeit,

[1] Der Glaube an Engel war von frühen Zeiten her bei den Israeliten einheimisch: Dem Einfluß der Persen ist nur die Entwicklung zuzuschreiben welche die Vorstellungen von diesen hohen Wesen in der nachexilischen Zeit fanden, insofern man eine gewisse Rangordnung unter ihnen annahm, die höchsten derselben mit symbolischen Namen bezeichnete, ihnen die Aufsicht über gewisse Länder und Völker zuwies, und einzelne unter ihnen gewissen Menschen als Schutzgeister beigesellte (Dan. 9, 21; 10, 13; Tob. 3, 17; 12, 15; 2 Macc. 3, 25; 10, 39 f. ꝛc.). Den Begriff Satans fanden wir schon in den Zeiten des sinkenden Reichs Juda. Durch seine Berührung mit den persischen Vorstellungen von Ahriman und seinem Reiche, entfaltete sich allmählich der israelitische Begriff von Satan zu dem eines dämonischen Reichs, welches von einem mächtigen Oberhaupte regiert, allenthalben darauf ausgeht den Zwecken Gottes entgegen zu arbei-

wo die neuen Begriffe sich schon entfaltet hatten, nicht wenige Israeliten denselben verschlossen blieben und die alterthümliche Vorstellungsweise in ihrer Reinheit aufrecht zu erhalten suchten. Was den Koheleth betrifft, so enthält diese Schrift, welche doch in jeder andern Beziehung das tiefe Gepräge der Zeit, in welcher sie entstanden ist, an sich trägt, von exotischen Vorstellungen beinahe gar keine Anklänge; so wie ihr auch der pedantische gesetzliche Geist, welcher das nach-exilische Zeitalter charakterisirte, ganz fremd ist.

Nicht leicht mag es zwei Schriften geben, welche einen auffallendern Contrast bilden als Hiob und der Prediger. Dort eine, wenn auch mit fremden Elementen versetzte, doch im Ganzen classische, männliche, kernhafte, zur Darstellung jeder Gemüthsstimmung geeignete, für den höchsten dichterischen Schwung gebildete Sprache; hier ein schon ausgearteter, durch und durch chaldäisch gefärbter, eine nicht unbedeutende Anzahl fremdartiger Ausdrücke in sich tragender Dialekt, eine ungefügige, entweder in matter Breite zerfließende, oder wo sie concis seyn will, in unverständliches Dunkel verfallende Sprache. Dort feste Einheit des Plans und consequente Durchführung desselben, eine Kraft des Geistes, die nie ihr Ziel aus dem Auge verliert, und unaufhörlich, wenn auch zuweilen auf Umwegen, demselben zustrebt; hier dagegen offenbare Plan-

ten. Wenn die Erwartung der Auferstehung und künftigen Vergeltung den Israeliten bis zum Exil hin fremd blieb, so wurde sie doch vorbereitet gerade durch die beängstigenden Zweifel welche die alt-israelitische Vergeltungslehre in vielen Geistern angeregt hatte. Gerne mochten sich die nach-exilischen Juden, den trostvollen Glauben an die gerechte Ausgleichung der menschlichen Geschicke jenseits des Grabes und eine dereinstige Wiederbelebung der Verstorbenen von den Persern mit Freuden aufnehmend, überreden, daß derselbe schon in den aus älterer Zeit stammenden heiligen Schriften ihrer Nation begründet sey, und mehrere Stellen, in welchen von der politischen Restauration ihres Volks die Rede ist, wie z. B. Ezech. 37, auf diese eschatologischen Ereignisse beziehen.

losigkeit, eine Mattigkeit des Geistes, die unfähig ist irgend einen Gedanken festzuhalten und folgerichtig zu entwickeln, ein unsicheres Hin- und Herschwanken der Betrachtung, unaufhörliche Abirrungen von dem gedachten Ziele, ein stetes Fallenlassen des ergriffenen Gedankens, im Hinblick auf andere Gedanken, die eben so schnell wieder verlassen werden[1]. In Hiob ein schöner Wechsel der Charaktere sowie der Situationen und Gemüthsstimmungen; in Koheleth immer dieselbe Situation und Stimmung, ewige Wiederholung des nämlichen Thema's. Dort der höchste Glanz der Poesie, eine unerschöpfliche Fülle glücklich gewählter Bilder und Vergleichungen, ein wundersamer auch über die abstractesten Gedanken sich verbreitender Farbenreichthum; hier matte, dürftige Prose; wo der Verfasser sich zur Poesie erheben will geschmackloser Schwulst; zuweilen ein starker Anlauf zu gnomischer Dichtkunst, die es aber, ungeachtet der ihr vorschwebenden Reminiscenzen, doch nicht mehr zur ächten Gnome zu bringen weiß, Anklänge an Parallelism, der aber ungenau und verworren von dem großartigen Flügelschlag der Salomonischen Sprüche weit entfernt bleibt. Bei dieser unermeßlichen Verschiedenheit haben beide Schriften doch wieder einige Berührungspunkte, durch welche sie sich an einander anschließen. Beide sind Werke von Männern, die zwar das hebräische Gesammt-Bewußtseyn in sich tragen, aber in den darin wurzelnden religiösen Ideen und Anschauungen kein volles Genüge mehr finden. Sie sind in ihren Überzeugungen irre geworden, und fühlen sich daher aufgefordert, sich dem Zuge ihrer Reflexion zu überlassen, um die sie quälenden Zweifel zu überwinden, und in das zerrüttete Gemüth wieder Ruhe und Frieden zurückzuführen. Beide Schriften enthalten daher philosophische Forschung, aber eine solche, die von dem Grunde des hebräischen Bewußt-

[1] S. Ewald, poet. Bücher des A. T., 4, S. 192.

seyns ausgeht und zu demselben zurückstrebt. Es zieht sich durch beide ein schmerzlicher Zwiespalt zwischen dem Glauben und Denken; ein Suchen, Streben, Ringen, um durch die Reflexion zur Ruhe des Glaubens zu gelangen, oder durch die Kraft des Glaubens das aufgeregte Denken zu besänftigen, ohne daß es doch zur Ruhe weder des Glaubens, noch des Denkens, kommen will. Gegenstände der Reflexion sind in beiden Schriften die Dissonanzen des menschlichen Lebens, die schweren aus denselben der Betrachtung des Menschen sich aufdringenden Räthsel: In Hiob indessen nur das seltsame, oft schmerzlich ergreifende Mißverhältniß zwischen Sittlichkeit und Wohlseyn, in Koheleth dagegen eine ganze Fülle von Mißtönen, welche die Aufmerksamkeit des denkenden Menschen auf sich ziehen. Die Verfasser beider Schriften mühen sich ab, um die ihnen vorschwebenden Räthsel zu lösen, und bringen es nicht dazu. Hie und da schlägt bei ihnen das religiöse Bewußtseyn augenblicklich vor und drängt den Zweifel zurück, der aber immer wieder zurückkommt, nicht selten mit verstärkter Gewalt und den kaum zur Ruhe sich neigenden Geist schmerzlich aufregt. Beide Bücher endigen mit einer Art von Resignation, welche mehr ein gewaltsames Niederschlagen des Zweifels durch die Kraft des Glaubens, als ein wahrer Sieg über denselben ist. Was die beiden hebräischen Weisen in ihre Zweifel und Unruhe stürzt; und sie abhält auf dem Wege des Denkens und Forschens aus denselben herauszukommen, das ist der Mangel einer klaren, trostvollen Aussicht auf die künftigen Geschicke des Menschen. Das Grab steht vor ihnen wie ein dunkler, Alles verschlingender Abgrund; jenseits desselben, in unermeßlicher Tiefe, erblicken sie nichts als ein dumpfes, bewußt= und freudeloses Schattenleben ohne alle Spur von Vergeltung. Wie hätten sie, da die Vollendung des Lebens in einer bessern Welt ihrem Geist unbekannt blieb, in dem menschlichen Daseyn nicht überall die schrecklichsten Zer=

würfnisse sehen sollen? Auffallender noch als in Hiob äußern sich in Koheleth die Folgen, welche aus dem in dem Complex der hebräischen Religions-Begriffe stattfindenden Mangel einer lichtvollen Unsterblichkeits- und Vergeltungs-Hoffnung entspringen mußten.

Daß Koheleth erst nach dem Exile und in einer verhältnißmäßig ziemlich späten Zeit abgefaßt worden sey, geht aus der Sprache des Buchs [1] und den in ihm enthaltenen Anspielungen auf die betrübten Zeit-Verhältnisse mit unwiderlegbarer Gewißheit hervor [2]. Die Versuche, den Zeitpunkt der Entstehung dieser Schrift genauer auszumitteln [3], sind zwar gebührend anzuer-

[1] Ewald (ang. O., S. 178): „Das Hebräische ist hier schon so stark vom Aramäischen durchdrungen, daß nicht blos einzelne häufige Wörter ganz aramäisch sind, sondern auch bis in das feinste Geäder der Sprache der fremde Einfluß verbreitet ist, während zugleich der aus der alten Sprache gebliebene Stoff sich vielfach weiter, und zwar meist schlechter ausgebildet hat. Wenn auch der Verfasser nicht der späteste Schriftsteller (des A. T.) zu seyn braucht, so kann er doch erst geraume Zeit nachdem das Aramäische ins Hebräische einzudringen angefangen, geschrieben haben, also nicht vor dem letzten Jahrhundert der persischen Herrschaft.“ Dieß wird bestätigt durch einige aus dem Persischen entlehnte Worte. Unter diese gehört namentlich das Wort פרדס (παραδεισος) womit die Perser die Lustgärten des Königs bezeichneten. Mit Unrecht hat man sogar griechische Worte in diesem Buche zu finden geglaubt. Das Wort פתגם auf welches man sich vorzüglich berief, und in welchem man das griechische φθεγμα wiederzuerkennen glaubte, ist ebenfalls persischen Ursprungs: Peigam, Befehl, Edikt, Wort. S. Gesenius Wörterb.

[2] Ewald, ang. O., S. 180 f. Auf diese spätere Zeit deutet auch die Stelle 12, 12: Des vielen Büchermachens ist kein Ende; und vieles Studiren ermüdet den Leib. „Während die prophetische Thätigkeit aufhörte, fing die eigentliche Gelehrsamkeit und Schulweisheit zu blühen an, theils weil die hochgeschätzten ältern Bücher zu erhalten und zu verstehn waren, theils weil man auf die Zeitgenossen nicht mehr anders als schriftlich wirken konnte.“ (Ebend., S. 179).

[3] Z. B. bei Hitzig, der Pred. Sal. 1847.

kennen; ob sie aber jemals zu einem befriedigenden Resultate führen werden, das möchten wir aus einem doppelten Grunde bezweifeln, nämlich weil die nach-exilischen Zeit-Verhältnisse uns zu wenig bekannt sind, und mehrere derjenigen Stellen, an welche man versucht seyn könnte, eine nähere Bestimmung der Entstehungszeit des Koheleth anzuknüpfen [1], es ungewiß lassen, ob in ihnen wirklich historische Andeutungen enthalten seyen. Doch glauben wir unbedenklich denjenigen beistimmen zu müssen, welche den Ursprung dieser Schrift in die spätere Zeit der persischen Herrschaft verlegen.

Über die äußerlichen Verhältnisse des Verfassers gibt uns das Buch keine Aufschlüsse. Den Stellen, aus welchen einige schließen zu können glaubten, daß er außerhalb Jerusalems gewohnt habe (z. B. 8, 10; 10, 15; 5, 8), stehen andere entgegen, welche vielmehr auf Jerusalem als seinen Wohnsitz hinzudeuten scheinen (z. B. 4, 17). Desto besser kennen wir dagegen die innern Zustände des Verfassers; das ganze Buch legt davon Zeugniß ab; es ist ein treuer Reflex seiner Denkungsweise und Gefühlsstimmung. Zwar schreibt er sein Buch Salomo zu (1, 1), ihn führt er redend ein (1, 12 ff. und öfters). Zuverlässig war diese Fiction, welche übrigens ganz im Geschmacke seiner Zeit war, eine sehr glückliche. Es läßt sich vollkommen denken, daß ein König, welcher sich auf dem höchsten Gipfel menschlicher Macht befunden, und alle Herrlichkeit des Lebens bis zum Übermaaß genossen hatte, in seinen spätern Jahren weit mehr als andere Menschen der Eitelkeit und Nichtigkeit aller irdischen Dinge sich bewußt geworden sey. Allein der Verfasser hält diese Fiction nicht fest; es sind am Ende doch nur seine Erfahrungen, seine Beobachtungen, seine ganze Gefühlsweise, die er den König aussprechen läßt. Jeden Augenblick fällt er aus der Rolle,

[1] Z. B. 10, 16 f.; 9, 14 f.

die er diesen Fürsten wollte spielen lassen, und im Epilog (12, 9 ff.) verläßt er sogar gänzlich diese Fiction: Koheleth hört auf Salomo zu seyn, und wird zu einem hebräischen Weisen, der uns mit großer Naivität und nicht geringem Selbstlob erzählt was er war, womit er sich beschäftigte, und welche Tendenzen er verfolgte [1].

Über Zweck und Plan des Koheleth sind bekanntermaaßen die verschiedensten Meinungen ausgesprochen worden; auch ist es bei einer Schrift, die der seltsamen Erscheinungen so viele darbietet, eine schwere Aufgabe, darüber in's Reine zu kommen. Soll die Untersuchung über diese Frage zu einem befriedigenden Resultate führen, so muß sie von dem Gedanken ausgehen, daß diese Schrift nicht das Product ruhiger Überlegung, sondern einer schmerzlich aufgeregten Gemüthsstimmung, schwerer innerer Zerwürfnisse ist, daß sie deßwegen auch nicht nach einem sorgfältig überdachten Plan angelegt und durchgeführt, sondern in verschiedenen Zeitabschnitten niedergeschrieben, immer der reine Erguß der den Verfasser jedesmal beherrschenden Stimmung und der ihm vorschwebenden Gedanken war. Sie ist ein treuer Reflex des innern Lebens des Verfassers. Es ist nicht ein System durchdachter Wahrheiten, fester Überzeugungen, was er uns darbietet, sondern er führt uns in seine innere Welt hinein und entfaltet vor unsern Augen sein Nachdenken in seinem unruhigen Hin- und Her-Suchen. Die wechselnden Erfahrungen, die er macht, die Beobachtungen, auf die er stößt, die in seiner Seele auf- und abtauchenden Empfindungen, der ganze psychologische, zuweilen unendlich schmerzliche Proceß, durch den er

[1] Es haben einige Erklärer des Koheleth (unter andern Berthold, Einl., 5, S. 2250; Umbreit, Koh. Seelenkampf, S. 90; Knobel, Comment., S. 362) den Epilog für unächt gehalten, aber entscheidende Gründe ihn dem Verfasser der Schrift abzusprechen sind keine vorhanden. S. De Wette, Einl. ins A. T., § 284.

hindurchging, spiegelt sich in seinem Buche. Wollen wir uns daher dasselbe mit allen seinen Eigenthümlichkeiten erklären, so kann es nur auf psychologischem Wege geschehen. Je klarer und richtiger das Bild ist, welches wir uns von der Denkungsweise und Seelenstimmung des Verfassers entwerfen, desto besser werden wir auch seine Schrift verstehen, desto sicherer den Zweck, den er sich vorsetzte, und die Art und Weise, wie er denselben zu erreichen suchte, zu bestimmen im Stande seyn.

Aus diesen Bemerkungen läßt sich schon abnehmen, welches in Betreff des Zwecks dieses Buchs unsere Meinung seyn werde. Geht man von dem Gedanken aus, daß Koheleth eine mit ruhiger Überlegung und nach vorbedachtem Plan begonnene und durchgeführte Schrift sey, so muß man freilich der Frage über den Zweck, den der Verfasser sich eigentlich vorsetzte, eine bedeutende Wichtigkeit zuschreiben, wird aber alsdann auch sicherlich bei dem Versuche diesen Zweck auf eine dem Inhalt und der Form des Buches entsprechende Weise zu bestimmen, in nicht geringe Verlegenheit gerathen. Das Buch selbst nämlich läßt hinsichtlich des Zwecks eine dreifache Hypothese zu. Man kann annehmen, es sey geschrieben, um die Eitelkeit aller Dinge zu beweisen: Denn mit der Klage über die Eitelkeit der Welt fängt es an, mit derselben Klage endigt es; und oft läßt sich mitten aus den Betrachtungen heraus, die der Verfasser über die menschlichen Schicksale und Verhältnisse anstellt, diese Klage wieder vernehmen. — Allein eben so gut kann man auch annehmen, daß der Zweck des Verfassers gewesen sey, einen weisen Lebensgenuß als das höchste Gut zu empfehlen: Das thut er ja wirklich öfters, und es könnte scheinen, daß selbst der Nachweis der Eitelkeit aller Dinge nur dazu dienen solle, diesen Fundamental-Satz der praktischen Lebens-Weisheit des Verfassers zu motiviren. Endlich könnte man auch denken, daß er sich zum Zweck gesetzt habe, die Furcht Got-

tes als die wesentlichste Pflicht des Menschen, und die wahre Grundlage eines ächten Lebensglücks zu empfehlen: Denn die Ermahnung hiezu bildet ja eigentlich den Schluß des Buches, und in mehreren Stellen ringt sichtbar der Verfasser sich mühsam los von allen ihn beirrenden und ängstigenden Beobachtungen und Gedanken, um der Stimme seines bessern Bewußtseyns folgsam die Nothwendigkeit der wahren Gottesfurcht anzuerkennen, und sie als das Höchste und Beste, was der Mensch haben könne, anzuempfehlen. Es ist auch bekannt, daß die gelehrten Erklärer dieser Schrift sich bald für den einen, bald für den andern dieser Zwecke entschieden haben[1].

[1] Am allerwenigsten können wir denjenigen zustimmen, welche, wie Vaihinger (über den Plan Koheleths, Stud. und Krit. 1848, 2tes Heft) den Zweck Koheleths darin zu finden glauben auf die Unsterblichkeit des Geistes hinzuweisen, in welcher allein Lösung des sonst unentwirrbaren Räthsels des Menschenlebens sich findet. Nicht einmal zugeben können wir was Ewald behauptet (S. 187), daß neben dem eigentlichen Zwecke der Schrift die höhere Ansicht von Unsterblichkeit und Vergeltung sich in derselben Bahn zu brechen suche, ohne sich jedoch schon ganz klar zu werden und das alte Grauen vor dem Tode zu überwinden. Hätte der Verfasser auch nur von ferne her an eine bewußtvolle Fortdauer des menschlichen Geistes und eine künftige gerechte Ausgleichung der menschlichen Geschicke geglaubt, so wären ihm ja die schweren Räthsel des Lebens, welche ihn in eine so schmerzliche innere Bewegung versetzten, gelöset gewesen, er hätte nicht mehr nöthig gehabt an Allem zu verzweifeln, und sich in unaufhörlichen Klagen über die Nichtigkeit aller Dinge zu ergießen. Auch darin können wir dem zuletzt genannten gelehrten Theologen nicht beistimmen, daß der eigentliche Zweck des Verfassers gewesen sey, den damals ganz neuen Satz aufzustellen und durchzuführen: Die Freude am Leben sey das Gut des Lebens, welches Gott selbst dem Menschen als die schönste Gabe reiche. Wohl kommt Koheleth häufig auf den Gedanken, daß im heitern Lebensgenusse das Höchste und Beste des Lebens zu finden sey; allein immer springt er ja wieder von diesem Gedanken ab, in dem schmerzlichen Bewußtseyn, daß auch die Freude eitel und nichtig sey. — Gerne dagegen stimmen wir dem ehrwürdigen Umbreit bei, wenn er sagt (Stud. und Krit. 1846, 1stes Heft): Daß der hebräische Weise, welcher sich in dieser Schrift ver-

Unserer Ansicht zufolge ist nach einem bestimmten, überlegten, klar gedachten Zwecke gar nicht zu fragen. Insofern die Schrift aus den wechselnden Stimmungen, den hin und herschwebenden Beobachtungen und Reflexionen des Verfassers hervorgegangen, ein Produkt des Dranges und Sturmes in seiner Seele ist, kann höchstens nur gefragt werden nach dem in ihr herrschenden Grundgedanken oder Grundgefühle. Unserer innigsten Überzeugung nach läßt diese Frage keine andere Antwort zu als die: Es ist der Gedanke, das tiefe, schmerzliche Gefühl der Nichtigkeit aller Dinge. Man lese diese Schrift unbefangen durch und frage sich nach dem Eindruck, den sie zurückläßt, und wir müßten uns sehr irren, wenn man sich nicht dahin äußern sollte, daß es ein trüber Eindruck ist, hervorgebracht durch den sich überall durchziehenden Gedanken, durch das in ihr entschieden vorherrschende, und die schmerzliche Zerrissenheit der Seele des Verfassers beurkundende Gefühl von der Nichtigkeit aller Dinge. Diese an allem verzweifelnde Stimmung führt nun allerdings den Verfasser öfters zu dem Grundsatze: daß man in einer Welt, wo Alles unsicher sey, wo man auf nichts zählen könne, wo selbst Weisheit und Tugend kein

nehmen läßt, etwas suche was über allem Vergänglichen liegt, daß er nach einem festen Grund und Boden ringe, auf dem der Mensch, mitten in den Zerstörungen und Verheerungen der Zeit, von ihren Wogen hin- und hergerissen, Stand und Ruhe gewinne. Allein das ist eben das Mißgeschick dieses Weisen, daß er, was er sucht, nicht findet. Darum läßt sich der Zweck dieser Schrift auch nicht dahin bestimmen, daß es philosophische Betrachtungen über das höchste Gut enthalte (wie Umbreit ihn bezeichnet in seiner 1817 über Koheleth herausgegebenen Schrift, und in seiner lateinischen Bearbeitung des Koheleth von 1820); richtiger bezeichnet Umbreit den Inhalt und Zweck Koheleths in den ersten Worten des Titels der frühern Schrift: Koheleths Seelenkampf. Das ganze Buch ist der treue Ausdruck der schmerzlichen Seelenstimmung des Verfassers, der, vergebens nach Aufschluß über die höchsten Räthsel des Lebens ringend, am Ende in endlosen Zweifel versinkt, und an Allem irre wird.

sicheres Fundament des Lebensglücks wären, nichts Besseres thun könne, als alle Freuden, die Gott einem zusende, zu genießen. Allein hiebei kann sich der Verfasser nicht beruhigen; im Augenblick, wo er sich für einen möglichst heitern Lebensgenuß ausspricht, drängt sich ihm schon wieder der schmerzliche Gedanke auf, daß ja auch die Freude eitel sey. Zudem erhebt sich auch sein besseres Bewußtseyn, um gegen solche epikuräische Grundsätze Einsprache zu thun, und warnend daran zu erinnern, daß das Beste und Sicherste am Ende dennoch sey, Gott zu fürchten und seine Gebote zu halten: denn der Ewige werde am Ende doch Alles vor Gericht bringen und alle Widersprüche des Lebens lösen.

Auf ähnliche Weise, wie über den Zweck des Buches, fühlen wir uns gedrungen, uns über den Plan desselben auszusprechen. Nicht wenige haben behauptet, daß es nach einem genauen Plan angelegt sey [1]; einige haben damit die Hypothese von einem künstlichen Strophenbau in Verbindung gebracht [2]. An und für sich hat diese letztere nichts Unwahrscheinliches; ist es doch eine bekannte Thatsache, daß man, je größer der Verfall der Dichtkunst ist, desto mehr derselben durch künstliche Mittel nachzuhelfen sucht. Auch die alphabetischen Gedichte der Hebräer stammen ja aus einer Zeit, wo die Poesie schon tief gesunken war. Allein keine der bisher in dieser Beziehung aufgestellten Hypothesen hat sich auf eine befriedigende Weise durchführen lassen. Nach einem genau angelegten und überdachten Plane sieht man sich vergebens um. Jeden Augenblick springt ja

[1] Für ein planmäßig angelegtes, wohlverbundenes Kunstwerk hält es unter andern Vaihinger, über den Plan Koheleths (Stud. und Krit. 1848, 2tes Heft) und Umbreit: Was bleibt? Zeitgemäße Betrachtungen des Königs Salomo über die Eitelkeit aller Dinge. 1849.

[2] So Köster, das Buch Hiob und der Pred. Sal. nach ihrer strophischen Anordnung übersetzt. 1831. Vaihinger, in der ang. Abh.

die Betrachtung des Verfassers von einem Gegenstande zum andern über, und kommt nicht selten auf allerlei Umwegen wieder zu dem nämlichen Thema zurück [1]. Es ist in dem Buche nicht einmal ein regelmäßiger Fortschritt zu bemerken. Unwillkührlich drängt sich einem bei dem aufmerksamen Durchlesen desselben die Bemerkung auf, daß es dem Geiste des Verfassers an der erforderlichen Kraft oder Geduld gefehlt habe, um bei einem Gegenstande zu verweilen bis er ihn auf eine erschöpfende Weise würde betrachtet und dargestellt haben. Seine Gemüthsstimmung ist eben zu unruhig, sie läßt ihn nirgends stille stehen, und führt ihn am Ende immer wieder auf die nämlichen Gedanken zurück. Auch ein künstlicher Strophenbau läßt sich nicht genau nachweisen; jede einen solchen statuirende Hypothese muß so viele Variationen und Ausnahmen in der vorausgesetzten strophischen Anordnung gestatten, daß sie dadurch selbst zusammenfällt. Ist es wahr, was wir bemerkt haben, daß die ganze Schrift die naive Darstellung der wechselnden Gemüthsstimmungen und Reflexionen des Verfassers, des ganzen psychologischen Processes ist, in welchem er befangen war, so fallen ohnehin alle Voraussetzungen eines genauen Plans, oder einer künstlichen Strophenbildung weg [2]. Das Einzige, was zu bemerken ist,

[1] Das gesteht Umbreit selbst ein (Coh. scepticus de summo bono, p. 45): « Coheleth in mentis campo, omni ordine neglecto salit; quod nunc toto animo exclamavit, mox audaciter reclamat; modo flet, modo ridet, modo Deo maledicit, modo eum laudat, modo mortem appetit, modo eam timet; ne multa, sempiternis circumagitur dubiis. Um einen Plan in Koheleth nachzuweisen hatte Umbreit in seinen beiden frühern Bearbeitungen dieser Schrift zu starken Text-Versetzungen seine Zuflucht genommen, eine Willkühr die er in seiner oben angef. letzten Bearbeitung als unnöthig erklärt.

[2] Mit der hier aufgestellten Ansicht von dem Buche Koheleth stimmt Stäudlin überein (Gesch. der Sittenl. Jesu, 1, S. 281): „Einer Disposition ist dieses Buch nicht fähig. Es ist nichts weniger als künstlich angelegt, es ist nicht einmal philosophischer Zusammenhang in demselben. Es ist der

das sind einige Absätze, Ruhepuncte, die wohl ihren hauptsächlichsten Grund darin haben, daß der Verfasser seine Schrift in verschiedenen Zeit-Abschnitten niedergeschrieben hat. Und so kommen wir wieder auf die oben ausgesprochene Behauptung zurück, daß die genaue Auffassung des Bildes des Verfassers und seiner Gemüthszustände der beste Schlüssel zum Verständniß seiner Schrift ist.

Welche Vorstellung sollen wir uns nun von dem Verfasser machen? Er war ein hebräischer Weiser. Als Hebräer hatte er die wesentlichsten religiösen Überzeugungen seiner Nation auch in seine Seele aufgenommen. Über Gott, Vorsehung, Vergeltung und das endliche Loos der Menschen dachte er ohngefähr wie die meisten seiner Volksgenossen. Dieser Glaube bildete die eigentliche Grundlage seines ganzen höhern Bewußtseyns; und wie viele andere Israeliten würde er bei demselben ruhig stehen geblieben seyn, wenn nicht ein unwiderstehliches Bedürfniß des Denkens und Forschens in ihm gewesen wäre. Kaum aber fing er an der Welt und dem menschlichen Leben sein Nachdenken

Gang der Empfindung und des Nachdenkens eines Mannes, der über Menschenloos und Menschenbestimmung gebeugt ist, und aus diesem Labyrinth einen Ausweg sucht. Sprünge in Gedanken und Empfindungen sind hier ohnedem zu erwarten." Der in dem Buche sich ausdrückende stete Wechsel der Gedanken, Maximen, Gefühle und Stimmungen war es, welcher Herder (Briefe über das Stud. der Theol., Werke 9., S. 128) verleitete, in demselben eine Art von Dialog zwischen einem ermatteten Sucher und einem warnenden Lehrer zu sehen. Ähnlich ist die Meinung von Kelle (die heil. Schriften in ihrer Urgestalt. Freiberg 1815, 1ster B., S. 280 f.), welcher annimmt, daß in dem Buche Salomo redend eingeführt wird als Vertheidiger der gemeinen, falschen, den sinnlichen Genuß für das höchste Gut preisenden Philosophie, und ein ihm antwortender und ihn widerlegender ungenannter Weiser. Wollten es doch Einige sogar zu einer Sammlung von Reden machen, die in einer von Salomo gestifteten Akademie von Weisen, die eben durch das Wort Koheleth bezeichnet werde, gehalten worden seyen! S. dagegen Eichh. Einl., 5, S. 252 f.

zuzuwenden, so stieß er auf Erscheinungen, die ihm mit seinem religiösen Glauben in dem entschiedensten Widerspruch zu stehen schienen, und die er sich deßwegen nicht zu erklären vermochte. Die Zweifel, welche sie in seinem Geiste hervorriefen, die trübe Seelenstimmung, in die er verfiel, mochten vermehrt werden durch die schmerzlichen Erfahrungen, durch die er selbst hindurchzugehen hatte. Nicht umsonst wohl weiset er so oft auf die Fruchtlosigkeit aller menschlichen Arbeiten und Bemühungen hin; er hatte sie gewiß selbst empfunden. So mag auch der verzweifelnde Gedanke, daß sogar Frömmigkeit und Tugend zu nichts führten, sich ihm in Folge niederschlagender Schicksale aufgedrungen haben. Übrigens war die Zeit, in der er lebte, eine schlimme Zeit. Den in seiner Schrift enthaltenen Spuren zufolge gehörten Gewaltthätigkeiten, frevelnder Übermuth, rohe Ruchlosigkeit, Unterdrückung der Frommen und Rechtschaffenen, zu den gewöhnlichen Ereignissen. Denken wir uns den von mächtigem Wissensdrang bewegten Verfasser in diesen Verhältnissen, wie sollten wir es nicht begreifen, daß sein Geist in Verwirrung, sein ganzes inneres Leben in eine schmerzliche Bewegung gerieth? Wo soll er das Licht, die Aufschlüsse, den Frieden der Seele finden, nach welchen ihn so sehnlich verlangt? In seinem unvermittelten Glauben nicht; das Unbefriedigende desselben hat sich ihm frühe fühlbar gemacht. Er sucht daher Hilfe bei der Weisheit. Als Weisen kündigt er sich selbst an (1, 3; 12, 9); er rühmt sich Alles beobachtet und seine Aufmerksamkeit gerichtet zu haben auf Alles, was unter der Sonne geschieht (1, 13; 8, 9; 9, 1). Es war in ihm ein unwiderstehlicher Drang zu beobachten und zu forschen; oft verscheuchte seine Wißbegierde den Schlaf von seinen Augen (8, 16). Allein seine Weisheit machte ihn nicht glücklich; das angestrengteste Sinnen und Forschen vermochte nicht die Zweifel zu lösen, die ihn verwirrten und die Ruhe in sein zerrüttetes Herz zurückzuführen. Je mehr

er der Weisheit nachjagte, desto weiter floh sie vor ihm (7, 23). Immer mehr trübten sich seine Gedanken, immer schmerzlicher fühlte er die Nichtigkeit aller Dinge, immer größer wurde seine Ungewißheit über den Weg, den er einschlagen, und das höchste Gut, dem er nachstreben sollte. Freude und Genuß, Reichthum und Ehre, Alles erschien ihm als leere Eitelkeit, die Arbeiten des Menschen, sein Ringen und Streben als fruchtlose Bemühung, die Weisheit und Religiosität als bestimmt mit der Thorheit und Gottlosigkeit zu dem gleichen Loose. Es kam ihm vor, als ob das Leben gar keinen Zweck habe. Zuweilen ergriffen von dem Gedanken, daß in der Welt und dem menschlichen Daseyn Alles unabänderlich bestimmt sey, verfiel er in einen gewissen Fatalismus, der seinem Scepticismus und seinem Lebens-Überdruß abermals zur Nahrung diente.

Wie kam es, daß dieser Weise sich so tief in den Zweifel verstrickte, daß er so rettungslos in den Antinomien des Lebens befangen blieb? Was ihm fehlte ist offenbar, nämlich eine klare, sichere Aussicht auf Unsterblichkeit des Geistes und eine künftige Vergeltung jenseits des Grabes. Mag es seyn, daß zu seiner Zeit schon einige höhere Begriffe von dem künftigen Loose des Menschen bei den Israeliten Eingang gefunden hatten, er wies sie zurück und hielt zähe an dem alten israelitischen Scheol-Begriffe. Nun gibt es aber nichts anders was über das irdische Daseyn ein klares Licht verbreiten könnte, als die zuversichtliche Hoffnung auf ein unvergängliches Fortleben in einer höhern Welt. Sobald wir von unserer unsterblichen Bestimmung absehen, versinkt Alles in schauerliches Dunkel und unauflösliche Widersprüche.

Nichts war natürlicher, als daß der Verfasser, ungewiß geworden an Allem, auf den Grundsatz gerieth: Die höchste Lebensregel sey die das Leben so gut zu genießen als möglich. Diesen Grundsatz spricht er in seiner Schrift zu wiederholten Malen

aus; er bildet den Refrain, mit welchem sich seine skeptischen Betrachtungen gewöhnlich abschließen. Allein zu lebendig war doch sein religiöses und sittliches Bewußtseyn, zu tief hatte er die Nichtigkeit aller irdischen Genüsse erkannt, als daß er bei einem solchen Grundsatz hätte stehen bleiben können. Kaum hat er ihn aufgefaßt, so gibt er ihn schon wieder auf. Auf's Neue beginnt sein Denken und Forschen, ohne jemals zu befriedigenderen Resultaten zu führen. Auch an der Weisheit verzweifelnd flüchtet er sich zuweilen zu dem alten einfachen Glauben zurück; allein dieser kann ihn ja auch nicht befriedigen, und so läßt er ihn immer wieder in die Tiefen des Bewußtseyns zurücksinken, um sich der Weisheit abermals in die Arme zu werfen. So schwankt dieser Weise unaufhörlich haltungslos zwischen Wissen und Glauben, nirgends das rechte Licht findend, das er sucht, nirgends die Wahrheit entdeckend, die allein die ihn quälenden Zweifel besiegen und sein beängstetes Gemüth wieder hätte beruhigen können.

Es drängte Koheleth die ihn bewegenden Gedanken und Gefühle auszusprechen. Wohl mag er sie oft in dem Kreise seiner Schüler dargelegt haben, aber auch schriftlich sie auszudrücken war für ihn Bedürfniß und Erleichterung [1]. Was konnte er aber anders als treu wiedergeben, was er gesehen, gehört, gedacht, empfunden und erlebt hatte? Ohne absichtlich darauf auszugehen und sich dessen klar bewußt zu werden entwirft er ein treues Gemälde seines Seelenzustandes, seiner auf den Wogen des Zweifels hin und her schwebenden Reflexionen und Stimmungen. Wahrscheinlich in verschiedenen Zeiten niedergeschrieben zerfällt die Schrift in mehrere Abschnitte, die aber

[1] 12, 9: „Außerdem daß Koheleth weise war, lehrte er auch das Volk Erkenntniß, prüfte und forschte, stellte viele Sprüche. Es suchte Koheleth zu finden liebliche Reden, und das redlich Geschriebene sind Worte der Wahrheit."

weder enge mit einander zusammenhängen, noch unter sich ein gemessen fortschreitendes Ganzes bilden.

Durchdrungen von der Lektüre der Gnomiker seiner Nation, versucht sich auch Koheleth in der Spruchdichtung (12, 9); aber er vermag sich, wie bereits bemerkt wurde, nicht mehr zu der reinen Form der Salomonischen Gnome zu erheben. Die in seine Schrift eingewobenen Sprüche seiner Erfindung bezeichnen in seiner skeptischen Betrachtung keinen Fortschritt; sie bilden nicht einmal ein nothwendiges Element des Ganzen. Es ist wie wenn zuweilen der Verfasser hätte ausruhen wollen von seinen schweren Seelenkämpfen, indem er sich seinem bessern von dem Glauben getragenen Bewußtseyn überlassend, solche Sprüche entwarf, bald nur oberflächlichen, bald tiefern Sinnes. Auch der Leser ruht bei diesen Sprüchen aus von der skeptischen Bewegung, in welche ihn die übrigen Theile der Schrift versetzen. Zum Beweise, daß diese Sprüche keine nothwendigen Elemente des Buches sind, mag es dienen, daß man sie aus demselben herausnehmen könnte, ohne daß dadurch in dem Ganzen eine fühlbare Lücke entstände, und der ohnehin sehr lose Zusammenhang unterbrochen würde [1].

Um die in Koheleth ausgesprochenen Gedanken in organischer Ordnung darzustellen, muß man, wie bei Hiob, das was zu dem Complex der das religiöse Grundbewußtseyn des Verfassers bildenden Überzeugungen gehörte, von den Resultaten seiner Beobachtung und Forschung unterscheiden.

[1] Eichhorn, Einl. ins A. T., 5, S. 266, insinuirt, daß die in das Buch Koheleth eingewobenen Gnomen eigentlich nicht dem Verfasser angehörten; es seyen Erfahrungssätze, die schon die Vorwelt in Weisheitssprüche gekleidet hatte, Perlen des Alterthums, womit er sein Werk schmücken wollte. Mag dieß auch von einigen gelten, so doch gewiß nicht von allen. Inhalt und Form vieler dieser Sprüche deuten auf einen spätern Ursprung hin; warum sie nicht dem Verfasser zuschreiben, der sich ja im Epiloge 12, 9 selbst rühmt viele Sprüche gestellt zu haben?

## 1) Religiöses Grundbewußtseyn.

### a. Gott.

Das ganze religiöse Bewußtseyn des Predigers ruht auf seinem Gottesbegriffe, welcher, im Ganzen, der alt-hebräische ist. Merkwürdig ist es, daß Koheleth sich zur Bezeichnung Gottes nirgends des Namens Jehovah bedient; vielleicht entsagte er dieser Bezeichnung darum, weil er, als Weiser, Gott nicht sowohl nach seinem theokratischen Verhältnisse zu dem israelitischen Volke, als vielmehr nach der Allgemeinheit seines Seyns und Wirkens zu betrachten hatte.

Gott schwebt ihm vor als der absolute, von dem Alles abhängt, der Alles bestimmt, leitet und anordnet (11, 5). Von ihm kommen alle Freuden und Genüsse (2, 24. 26; 3, 13); von ihm auch Sorge und Mühe (3, 26; vergl. 7, 14). Auch Einsicht und Weisheit sind sein Geschenk (2, 26). Er ist der Schöpfer der Menschen (7, 29); alle sind in seiner Hand; die Gerechten und Weisen und ihre Werke, gleichwie die Ungerechten und Thoren, die mit jenen einerlei Schicksal haben (9, 1). Die Weisheit Gottes preiset Koheleth gebührend: Er bekennt, daß Gott Alles schön macht und für Alles den rechten Zeitpunkt trifft (3, 11 ff.; vergl. V. 1), daß aber seine Rathschlüsse den Sterblichen unerforschlich sind: „Gleichwie du nicht weißt, welches der Weg des Windes ist, und wie die Gebeine im Leib des schwangern Weibes entstehen, eben so kennest du auch die Werke Gottes nicht, der Alles wirkt" (11, 5). Er fand, daß der Mensch nicht zu begreifen vermag, die Dinge, welche unter der Sonne geschehen, und um derentwillen er sich forschend abmüht: „Spräche auch der Weise, er wisse es, so kann er sich doch nicht darein finden" (8, 16 ff.). Aus dem Begriff der Allmacht Gottes und der Erfahrung der menschlichen Ohnmacht hatte sich bei Koheleth der Gedanke entfaltet, daß Gottes Rathschlüsse

schlechterdings nicht zu ändern seyen (1, 15; 3, 14). Hiemit verknüpfte sich bei ihm die Überzeugung, daß Gott sich in seiner Wirksamkeit ewig gleich bleibe, weßhalb die nämlichen Erscheinungen immer wiederkehrten (3, 14. 15). Von der Gerechtigkeit Gottes ist der Prediger vollkommen überzeugt; er zweifelt nicht im mindesten daran, daß er den Gerechten und Gottlosen richten werde (3, 17). Deßwegen ermahnt er den Jüngling stets eingedenk zu bleiben, daß Gott ihn um Alles vor Gericht bringen werde (11, 5); denn jede That werde Gott vor Gericht bringen, wenn sie auch noch so verborgen ist, sowohl die gute als die böse (12, 14). Mag daher auch der Sünder das Böse hundertmal (ungestraft) thun, und lange leben, so weiß Koheleth doch, daß es wohl gehen wird denen, welche Gott fürchten und sein Angesicht schauen. Aber dem Gottlosen wird es nicht wohl gehen, und er wird nicht lange leben. Wie ein Schatten schwinden dahin die Lebenstage dessen, der sich vor Gott nicht fürchtet (8, 12. 13). Obgleich in seinem religiösen Grundbewußtseyn wurzelnd wurden dennoch diese seine Überzeugungen von der göttlichen Gerechtigkeit gewaltig erschüttert durch die Betrachtungen, die er über das menschliche Leben anstellte. Wie hätte es auch anders seyn können, da er nach alt-hebräischer Weise alle Vergeltung auf das materielle Wohlseyn in dem gegenwärtigen Daseyn bezog?

Wie skeptisch auch seine Weisheit seyn mochte, Koheleth verlangte, daß man Gott fürchten und seine Gebote halten solle (3, 14; 5, 6). Gottesfurcht ist ihm die Summe aller göttlichen Gesetze, ist ihm allgemeine Menschen-Pflicht (12, 13). Gott zu fürchten und seine Gebote zu halten ist die letzte Ermahnung, die er dem Leser zuruft.

### b. Der Mensch.

Auch in seinen Ansichten von dem Menschen schließt sich Koheleth an die herrschenden Vorstellungen des Hebraismus an.

Gleichwie der Verfasser der 2ten Cosmogonie der Genesis unterscheidet er in ihm ein doppeltes Element, den Staub aus dem Staube der Erde entlehnt, und den Lebenshauch, den Gott gegeben (3, 19 f.; 12, 7). In Ansehung der ihn bildenden Elemente ist der Mensch von dem Thiere nicht wesentlich verschieden. Alle lebende Geschöpfe entstanden aus Staub, ein Lebenshauch ist in allen (3, 19). Von der Persönlichkeit der Seele hat Koheleth nicht die mindeste Ahnung: Sie ist ihm ein von Gott ausgegangenes Element, ein Hauch, luft-artig, Athem Gottes in den lebenden Wesen, ohne alle eigene Subsistenz, nur bis dahin verliehen, wo der Staub wieder zu Staube wird. Obgleich Koheleth sich entschieden dahin erklärt, daß der Mensch vor dem Thiere keinerlei Vorzug besitze (3, 19), so äußert sich doch in manchen seiner Aussprüche ein dunkles Gefühl von dem Höhern in der menschlichen Natur. Er bemerkt, daß Gott dem Menschen die Ewigkeit in's Herz gegeben habe (3, 11), wahrscheinlich in diesen Worten hinweisend auf das Bedürfniß desselben mit seiner Forschung Vergangenheit und Zukunft zu umfassen, ein Bedürfniß was keine volle Befriedigung finde, weil der Mensch unvermögend sey, die Werke zu verstehen, die Gott thut von Anfang bis zu Ende [1]. Nicht weniger merkwürdig ist sein Ausspruch (7, 29), daß Gott die Menschen ursprünglich mit geradem Sinne geschaffen habe, daß sie selbst aber viele Ränke suchen. Die Unsittlichkeit ist mithin Schuld des Menschen, nicht Gottes; allein in dieser Hinsicht ruht auch auf Allen schwere Schuld; es gibt nämlich keinen ganz gerechten Menschen (7, 20); das Herz der Söhne Adam's ist voll Bosheit und Thorheit, so lange sie leben (9, 3). Besonders ungünstig ist das Urtheil des Predigers über das Weib: Einen Mann (wie er seyn soll), schreibt er, habe ich unter Tausenden gefunden; aber das Weib

[1] S. Umbreit, Stud. und Krit. 1846, 1, S. 147 ff.

(wie es seyn soll) habe ich unter ihnen allen nicht gefunden (7, 28). Er äußert von dem Weibe, es sey bitterer als der Tod; Netz und Schlingen seyen sein Herz, und Bande seine Hände (7, 26). Wie sehr contrastirt dieses Urtheil Koheleth's mit dem Lobe der guten Hausfrau in den Proverbien!

Von Gott geschaffen ist der Mensch auch von Gott schlechthin abhängig. Keiner ist Gebieter über seinen Lebenshauch, so daß er ihn zurückhalten könnte; keiner hat die Herrschaft über den Tag des Todes (8, 8). Das endliche Schicksal des Menschen ist gleich dem des Viehes: Der Staub kehret in den Staub zurück; der Lebenshauch trennt sich vom Staube. — Wo geht er hin? Ist vielleicht doch ein Unterschied zwischen dem Menschen und dem Thiere in Absicht auf das endliche Loos des sie belebenden Princips? Geht bei dem Tode jenes der Lebenshauch in die Höhe, während er bei dem Tode dieses in die Erde hinabsteigt? Koheleth wagt diese Frage nicht zu entscheiden (3, 21); indessen neigt er sich zu der Meinung hin, der Lebenshauch des Menschen gehe zu Gott zurück, der ihn gegeben (12, 7), wodurch er am Ende dem Menschen doch, im Widerspruch mit jener frühern Äußerung, einen, übrigens nicht weiter zu bestimmenden, Vorzug vor den Thieren einzuräumen scheint. Wiewohl mit der Trennung der beiden das menschliche Seyn bildenden Elemente dieses Seyn selbst aufgehoben zu seyn scheint, so leistet doch Koheleth auf das so tief in uns begründete Unsterblichkeitsbewußtseyn nicht gänzlich Verzicht. Auch er huldigt der bei seinem Volke von alten Zeiten her einheimischen Meinung von einer Fortdauer in dem Scheol, theilt aber auch die gewöhnliche trostlose Vorstellung von diesem Schattenleben. Alle, Gerechte und Ungerechte, Reine und Unreine, haben, seinen Äußerungen zufolge, ein Schicksal, alle kommen zu den Todten (9, 2); Alles wandert an einen Ort (6, 6). Von den Todten ist keine Rückkehr zu erwarten; weder Thätigkeit noch Klugheit, weder Ein=

sicht noch Weisheit ist in der Unterwelt, wohin Alle die Reise antreten müssen (9, 10). Die Todten wissen gar nichts; sie haben keinen Lohn mehr zu erwarten, denn vergessen wird ihr Gedächtniß. Auch ihre Liebe, ihr Haß, ihr Eifer — Alles ist längst dahin. Sie haben keinen Theil mehr an Allem, was geschieht (9, 5. 6). Darum nennt Koheleth den Aufenthalt in der Unterwelt die Tage der Finsterniß (11, 8). Man ist befremdet, daß dieser hebräische Weise sich nie die Frage aufwarf, wie denn nach der Trennung der beiden das menschliche Wesen bildenden Bestandtheile, noch von irgend einer Fortdauer die Rede seyn könne? Sicher aber ist es, daß er sich über die gewöhnlichen Erwartungen seiner Nation in Betreff des endlichen Looses des Menschen nicht erhob. Von höhern Unsterblichkeits- und Vergeltungs-Hoffnungen findet sich auch in denjenigen Stellen, auf die man sich in dieser Beziehung berufen zu können glaubte, keine Spur.

## 2) Die Weisheit.

### a. Wesen und Werth der Weisheit.

Auf dem Grunde seines religiösen Bewußtseyns erhebt sich Koheleth zur Weisheit, zu welcher ein unwiderstehliches Bedürfniß ihn hindrängte. Seinen eigenen Erklärungen zufolge besteht sie darin zu untersuchen und zu erforschen Alles, was unter dem Himmel geschieht (1, 13). Sie ist mithin empirischer Natur; von der Beobachtung der Welt und der menschlichen Lebens-Verhältnisse geht sie aus, um sich zu allgemeinen Erkenntnissen zu erheben. Allein sie hat noch eine andere Grundlage, das ist das religiöse Bewußtseyn. Festhaltend an den wesentlichen religiösen Überzeugungen seines Volkes konnte sich Koheleth keine andere Aufgabe stellen als die, die Resultate seiner empirischen Forschung mit seinem Glauben zu vergleichen und, wo möglich, in Einklang zu bringen; eben deßwegen hatte er von keiner andern

Weisheit einen Begriff als von einer religiösen. Insofern er sie als nothwendige Grundlage der sittlichen Handlungsweise betrachtete (8, 5), erschien sie ihm zugleich als eine praktische. Aus dem innern Bedürfniß, von welchem er sich zur Betrachtung der Welt und des Lebens getrieben fühlte, und das sich ihm, nach seiner religiösen Anschauungsweise, als in einem göttlichen Rathschlusse begründet darstellte, entfaltete sich bei ihm der Gedanke, daß die Weisheit von Gott komme (2, 26), und dem Menschen gleichsam als ein Geschäft von Gott auferlegt werde (1, 12). An und für sich war ihm die Weisheit ein großes Gut. Der Vorzug der Weisheit vor der Thorheit erschien ihm wie der des Lichts vor der Finsterniß; der Weise, sagt er, hat seine Augen im Kopfe; der Thor dagegen tappt im Finstern (2, 13. 14). Sie ist besser als Silber, insofern sie dem, welcher sie besitzt, sicherern Schutz gewährt (7, 12); sie ist vorzüglicher als Stärke, denn man richtet mit ihr mehr aus (9, 16. 18; 7, 19; 10, 10). Die sanften Worte des Weisen mit Ruhe gesprochen finden mehr Gehör als das Schreien des Herrschers unter den Thoren (9, 17). Auch das ist ein Vorzug der Weisheit, daß sie überall die rechte Zeit und die rechte Weise (des Handelns) zu erkennen versteht (8, 5). Sie beruhigt über die Unvollkommenheiten der gegenwärtigen Verhältnisse (7, 10); sie weiß alle Dinge richtig zu deuten, und gewährt hiedurch immer Ruhe und einen heitern Sinn (8, 1). Bei aller Anerkennung dieser erhabenen Vorzüge, die der Weisheit als solcher zukommen, erklärt er sie für ein unseliges Geschäft (1, 13); für etwas, das im Grunde nicht besser sey, als die Thorheit (6, 8). Der Weise wird vergessen wie der Thor (2, 16); beide werden gleicherweise eine Beute des Todes (2, 16). Im Leben verfehlt die Weisheit nur allzuoft ihres Zweckes (9, 11), und was sie mühsam errungen fällt nach dem Tode oft dem Thoren zu (2, 19. 21). Statt die Seele zu beruhigen, erfüllt sie dieselbe mit Gram und Schmerz (1, 18).

Diese geringschätzigen Urtheile über die Weisheit, diese schmerzlichen Klagen über die Nichtigkeit ihrer Wirkungen, ja sogar über die Zerrüttungen, welche sie in dem Innern des Menschen anrichtet, lassen sich nur daraus erklären, daß Koheleth bei denselben nicht mehr die Weisheit als solche, sondern die Weisheit wie sie sich gewöhnlich einstellt, wie er sie aus eigener Erfahrung kennen gelernt hatte, in ihren kläglichen Verirrungen, mit der ganzen Trostlosigkeit ihrer Resultate vor Augen hat. Diese unbefriedigenden, niederschlagenden Ergebnisse der Weisheit bilden den wesentlichsten Inhalt der ganzen Schrift.

### b. Ergebnisse der Weisheit Koheleth's.

Nichts ist trauriger, trostloser als die Ergebnisse der Weisheit des Predigers. Im Grunde bekennt er sie gar nicht gefunden zu haben. „Ich sprach, ruft er aus (7, 23. 24): Nun hab' ich die Weisheit! Sie aber war ferne von mir; was ferne ist und tief, ja tief, wer mag's ergründen?" Wir begreifen es, daß er sich also äußerte: Denn mit allem seinem Beobachten und Denken und Forschen hatte er keines der Güter gewonnen, die er gesucht hatte. Er wollte den Gang der Welt und der menschlichen Schicksale begreifen, und Alles wurde ihm unbegreiflicher als zuvor; er wollte die aus der Beobachtung der Dinge erworbenen Erkenntnisse mit seinen religiösen Erkenntnissen in Einklang bringen, und der Zwiespalt zwischen seinem Glauben und Wissen wurde tiefer, schmerzlicher als jemals; er wollte mitten in dem steten Wechsel der irdischen Dinge und Verhältnisse ein Festes, Bleibendes finden, und erkannte, daß Alles eitel sey und nichtig; er wollte Frieden der Seele finden, und gerieth dagegen in noch größere Unruhe, in eine noch peinlichere Zerrissenheit des Innern. Darum erklärte er die Weisheit für eitel; es kam ihm vor, Gott habe dem Menschen das Bedürfniß des Denkens und Reflectirens nur darum eingeflößt, um ihn zu quälen (1,

12), und schmerzlich bewegt rief er aus (1, 18): „Wo viel Weisheit sey, da sey auch viel Unmuth, und wer seine Kenntnisse vermehre, der vermehre nur seinen Schmerz." —

Koheleth erkennt eine höhere Weltordnung an, die er, von seinen religiösen Überzeugungen geleitet, an die Wirksamkeit Gottes anknüpft. Merkwürdig ist es, daß bei ihm von der bei den Hebräern gewöhnlichen theokratischen Auffassung der göttlichen Weltordnung keine Spur zu finden ist. Nirgends wird in seiner Schrift auf das eigenthümliche Verhältniß in welchem sich das hebräische Volk zu Gott stehend dachte, hingewiesen, nirgends der Gedanke ausgedrückt, daß dasselbe das vorzüglichste Object der göttlichen Weltregierung sey, nirgends die Erhebung oder die Erniedrigung desselben von der Treue, oder der Untreue abgeleitet, die es gegen das göttliche Gesetz erwiesen. Koheleth hatte sich zu einem viel allgemeinern Begriff der göttlichen Weltordnung erhoben. Er erkennt sie zunächst in der Natur, und weiset hin auf den unveränderlichen Bestand derselben und den unaufhörlichen, vollkommen regelmäßigen Wechsel der in ihr vorgehenden Veränderungen und Erscheinungen (1, 4 ff.). Allein weit entfernt sich durch diesen Gedanken gehoben zu fühlen, findet er ihn vielmehr niederschlagend; er ist ihm ein Beweis der Eitelkeit aller Dinge, aus dem Grunde weil, wegen dieser Unveränderlichkeit der Natur, alle Arbeit und Mühe des Menschen vergeblich sey (1, 3 ff.). Er erkennt ferner die göttliche Weltordnung in der Succession der Geschlechter; auch diese Betrachtung stimmt ihn zur Trauer, weil immer ein Geschlecht das andere verdrängt, und alle am Ende in ewige Vergessenheit versinken (1, 4. 11). Er erkennt endlich diese Weltordnung in der Bestimmung der menschlichen Schicksale; auch in Absicht auf diese scheint ihm Alles von Gott unwiderruflich festgesetzt und voraus bestimmt zu seyn. Es klingt beinahe wie transcendentaler Fatalismus, wenn Koheleth weitläufig ausführt, wie Alles seine Zeit habe (3, 1 ff.)

und bemerkt (3, 14): „daß Alles, was Gott wirkt, für ewig sey, also daß man nichts hinzusetzen und nichts davon nehmen könne: denn was ist, das sey schon längst gewesen, und so sey auch, was werden soll, schon von langem her vorhanden, und Gott suche das Verdrängte wieder auf." Allerdings ist er nun der Überzeugung: Gott mache Alles schön zu seiner Zeit (3, 11); allein auch dieser Gedanke hat für ihn nichts Erhebendes und Tröstendes; denn mit dieser Voraussetzung einer weisen göttlichen Weltordnung vermag er die Erscheinungen des Lebens nicht zu vereinigen (3, 11; 11, 5; 8, 16) noch abzusehen, wozu, wenn Alles von Gott unwiderruflich festgesetzt ist, alle Anstrengungen und Bemühungen nützen sollen (3, 9)? Mit allen seinen Sorgen und Mühen könne ja doch kein Mensch seinem Schicksal entfliehen (8, 8; 9, 1 ff.; 3, 21).

Überhaupt scheinen ihm alle Sorgen und Anstrengungen eitel zu seyn, weil sie ja gewöhnlich ihres Zweckes verfehlen, und auf jeden Fall den Menschen nicht zu dem wahren, reinen, dauerhaften Lebensglück, worin er das höchste Gut erkennt [1], zu führen vermögen. Als eitel betrachtet er alles Streben nach Reichthum; denn Geiz und Habsucht seyen ja unersättlich; auch die größten Schätze vermöchten dem Menschen keinen wahren Genuß zu verschaffen (5, 9; 6, 7); vielen sey nicht einmal gestattet, ihre reichen Besitzthümer zu genießen (6, 1. 2). Doppelt thöricht sey dieses hungrige Streben nach Reichthum, wenn man allein stehe (4, 7). Übrigens müsse ja jeder am Ende seine Schätze zurücklassen; Niemand könne bei dem Tode etwas davon mitnehmen (5, 14); jeder müsse das Erworbene andern zurücklassen, und wisse nicht einmal, welchen Gebrauch der Erbe davon machen werde (2, 18. 19. 21).

Auf ähnliche Weise urtheilt Koheleth über das Streben nach

[1] יִתְרוֹן

Ehre. Zwar erklärt er, daß ein guter Name besser ist als köstliches Salböl (7, 1); allein als eitel und Spiel des Windes erscheint ihm das eifersüchtige Streben der Menschen es einander in ihren Anstrengungen zuvor zu thun (4, 4), und alle Ehre wie nichts, weil ja das Andenken des Weisen eben so gut erlösche als das des Thoren (2, 16).

Koheleth setzt im Sinne seines frommen Glaubens voraus, daß die göttliche Weltordnung eine vollkommen gerechte sey; allein in welchem unauflöslichen Widerspruch scheinen ihm mit dieser Voraussetzung die wirklichen Schicksale des Menschen zu stehen! Er kennt Beispiele von Gerechten, die in ihrer Gerechtigkeit untergingen, und von Gottlosen, die lange lebten in ihrer Bosheit (7, 15). Das Andenken des Weisen, bemerkt er, daure eben so wenig als das des Thoren; Alles werde in künftigen Tagen vergessen (2, 14. 15), Alle hätten mit Allen einerlei Schicksal (9, 2 ff.). Diese Betrachtung verwirrt, augenblicklich wenigstens, alle sittlichen Begriffe des Predigers, und verleitet ihn zu sagen: Man solle nicht allzugerecht seyn, um sich nicht in Verderben zu stürzen; jedoch auch nicht allzu gottlos, um nicht zu sterben ehe die Zeit gekommen ist (7, 16. 17).

Wenn nun aber alle Arbeit des Menschen, wenn Reichthum und Ehre, wenn sogar Weisheit und Tugend eitel sind, was bleibt denn dem Menschen noch übrig, um dem Leben nur einigen Gehalt zu geben? Nichts als fröhlicher Genuß des Daseyns und der von Gott geschenkten Erden-Güter. So führt der Skepticismus den Prediger zu wahrhaft epikuräischen Grundsätzen: „Ich sah, daß es nichts Besseres gibt, als daß der Mensch sich freue seines Thuns (3, 22); gut, ja schön ist es, wenn der Mensch isset und trinket und sich seines Glückes erfreut bei aller seiner Arbeit, womit er sich mühet unter der Sonne, bei der kleinen Zahl von Lebens-Tagen, welche ihm Gott gibt; denn dieß ist sein Theil" (5, 17; 8, 15). Solche Grundsätze spricht

Koheleth zu wiederholten Malen aus und ermahnt (9, 7) selbst die Jugend darnach zu handeln. — Allein was ist Genuß und Freude? Auch sie sind eitel! „Zum Lachen sprach ich: Du bist toll; und zur Freude: Was beginnst du?“ (2, 1—11). Auch in diesen frohen Lebensgenüssen findet also der Prediger keine Befriedigung, keine Ruhe der Seele; das rechte, reine, standhafte Lebensglück, das wahre höchste Gut hat er noch immer nicht gefunden.

Alle diese Beobachtungen, Reflexionen und Erfahrungen stürzen Koheleth in unendliche Verwirrung, in trüben Lebens-Überdruß. Das menschliche Daseyn kommt ihm vor als ohne Zweck und Bedeutung. Darum verwünscht er es. Er preiset die Todten glücklicher als die noch Lebenden; für glücklicher aber als beide hält er den, der noch nicht in's Daseyn gekommen ist, und der noch nicht gesehen hat das böse Thun, welches geschieht unter der Sonne (4, 2. 3).

Unglücklicher Weiser! Bleibt dir denn gar kein Ausweg übrig um dem Dunkel, in welches du dich verirrt hast, um der schmerzlichen, an Allem verzweifelnden Seelenstimmung, in welche du gerathen bist, zu entfliehen? Der einzige wahre Ausweg wäre die Erhebung zu der Hoffnung einer Fortdauer der geistigen Persönlichkeit in einer andern Welt und einer sich dort verwirklichenden gerechten Vergeltung gewesen. Allein diese Hoffnung bot ihm sein religiöser Glaube nicht dar, und auch sein ganzes Denken und Forschen war unvermögend, sie in ihm zur Entfaltung zu bringen. Dennoch flüchtet sich Koheleth aus dem Gebiet des Wissens in das des Glaubens, und sucht hier Ruhe. Wird er sie finden? Das ist sehr zu bezweifeln; denn nur eine gewaltsame Resignation führt ihn zum Glauben zurück; und ein Glaube, der nur Sache der Resignation ist, kann nie wahrhaft befriedigen und dauernden Trost gewähren. Bald erwacht der Drang des Denkens und Forschens wieder; alsobald tritt der Glaube zurück, und abermals schwankt unstet der Mensch zwi-

schen ihm und seinem Wissen hin und her, ohne zur Ruhe und Festigkeit des innern Seyns gelangen zu können. Das ist das Loos Koheleth's.

Das Buch läßt einen niederschlagenden Eindruck zurück. Es erklärt nichts, es löset kein einziges Räthsel des Lebens, sondern verwirrt nur und kann den unvorsichtigen Leser in schwere Zweifel stürzen. Begreiflich sind daher die Bedenken, welche schon in frühern Zeiten sich bei den Juden gegen dieses Buch erhoben, und die auch viele christliche Lehrer empfanden [1]. Indessen ist diese Schrift unendlich merkwürdig, indem sie deutlicher, als jede andere beweiset, daß es einzig und allein die Gewißheit der persönlichen Unsterblichkeit und einer künftigen Vergeltung ist, welche die Räthsel des Lebens befriedigend löset, und über alle Verhältnisse des irdischen Daseyns das nothwendige Licht verbreitet.

## II. Weisheits-Sprüche von Jesus Sirachs-Sohn.

Es ist für das Studium und die Beurtheilung der merkwürdigen Gnomen-Sammlung des Siraciden von großem Werthe, daß wir nicht nur die Entstehungszeit derselben mit ziemlicher Genauigkeit bestimmen können, sondern durch die Äußerungen des Verfassers selbst in den Stand gesetzt werden uns von seiner Persönlichkeit ein vergleichungsweise klares Bild zu entwerfen.

[1] Hieron. Comment in Eccles. XII: Ajunt Hebræi, cum inter cætera scripta Salomonis quæ antiquata sunt, nec in memoria duraverunt, et hic liber obliterandus videretur, eo quod vanas asserat Dei creaturas et totum putaret esse pro nihilo, et cibum et potum delicias transeuntes præferret omnibus; ex hoc uno capitulo meruisse auctoritatem, ut in divinorum voluminum numero poneretur, quod totam disputationem suam et omnem catalogum suum hac quasi ἀνακεφαλαιώσει coarctaverit, ut silicet Deum timeamus et ejus præcepta faciamus. S. Knobel, Comment. über Koheleth, S. 95 ff.

Die Bestimmung der Zeit aus welcher diese Sammlung stammt ruht auf zwei Datis; das erste ist die von dem Enkel des Siraciden in der Einleitung gemachte Bemerkung, daß er in dem 38sten Regierungs-Jahre des Ptolomäus Evergetes nach Ägypten gekommen sey, und zum Besten der dort wohnenden Juden das in hebräischer Sprache abgefaßte Werk seines Großvaters ins Griechische übertragen habe[1]. Es regierten nun in Ägypten zwei Könige dieses Namens. Auf den ersten kann sich diese Angabe nicht beziehen, weil dieser nur 24 Jahre lang, nämlich von 246 bis 221 vor Christo regierte. Sie geht also auf Ptolomäus Evergetes den zweiten (Physkon), der zuerst 24 Jahre lang in Gemeinschaft mit seinem Bruder Philometor, theils

[1] Winer (diss. de utriusque Siracidæ ætate. Erl. 1832 4°, und Bibl. Real Wört. B., Art. Jes. Sir.) stellt in Zweifel, ob die Worte des Prologs: Ἐν τῳ ὀγδοῳ και τριακοστῳ ἐτει ἐπι του Ευεργετου βασιλεως, übersetzt werden dürfen: In dem 38sten Regierungsjahre des Ptolom. Everg. Dafür scheinen aber doch die von Winer angeführten Stellen (1 Macc. 14, 27: τουτο τριτον ἐτος ἐπι Σιμωνος ἀρχιερεως; Hagg. 1, 1 (LXX): Ἐν τῳ δευτερῳ ἐτει ἐπι Δαρειου του βασιλεως (cf. 2, 1); Zach. 1, 7 (cf. 7, 1): Ἐν τῳ δευτερῳ ἐτει ἐπι Δαρειου) mit Sicherheit zu sprechen. Bedenkt man nun daß hier gar kein Grund vorhanden war, warum der Enkel des Siraciden seines Lebens-Jahres in welchem er nach Ägypten kam, hätte Erwähnung thun sollen, so kann man nicht wohl an etwas anders als an die Regierungszeit des Ptol. Ev. II denken. Für diesen stimmt nun auch Winer, glaubt aber unter dem von dem Siraciden gepriesenen Simon den ersten Hohenpriester dieses Namens verstehen zu müssen. Allerdings war nun dieser eine ungleich bedeutendere Persönlichkeit als der zweite Simon. Allein die in der Gnomen-Sammlung des Siraciden vorkommenden Anspielungen auf die politischen Verhältnisse, scheinen doch weit besser zu der Zeit in welcher der zweite Simon lebte, als zu der in welcher der erste dieses Namens blühte zu passen. Unmöglich können wir Winer beistimmen wenn er annimmt, daß der Siracide von dem ersten Simon spreche, ohne ihn gesehen zu haben. Die ganze Art und Weise, auf welche er sich über ihn äußert, scheint uns der Ausdruck lebendiger, und durch die Länge der Zeit verklärter Kindheits-Erinnerungen zu seyn.

über Ägypten, theils nur über Lybien und Cyrenaica, und nach dem Tode desselben noch fernere 29 Jahre, mithin, weil seine Regierungs-Jahre zusammengerechnet wurden, 53 Jahre (von 169 bis 116 vor Christo) regierte. Das 38ste Regierungs-Jahr desselben fällt also in das Jahr 131 vor Christo. Geht man nun von diesem Zeitpunkte drei Generationen, also ohngefähr 90 bis 100 Jahre höher hinauf, so kommt man auf 231—221 vor Christo, um welche Zeit der jüdische Weise, dem wir diese Gnomen-Sammlung verdanken, geblüht haben muß.

Dieses Resultat stimmt mit einer andern Angabe, die wir in dem Buch antreffen, genau überein. In dem 50sten Capitel spricht nämlich der Verfasser von einem Hohenpriester Simon auf eine Weise, die unverkennbar auf den tiefen Eindruck hindeutet, welchen die Persönlichkeit dieses Mannes auf das junge Gemüth des Siraciden hervorgebracht hatte. Wir wissen nun von zwei Hohenpriestern dieses Namens. Der erste, welcher den Beinamen des Gerechten trug, war Zeitgenosse des Ptolomäus Lagi, und starb schon 292 vor Christo: Dieser kann nun nicht gemeint seyn. Desto wahrscheinlicher ist es, daß der Siracide von dem Hohenpriester Simon II sprach, der, ein Zeitgenosse des Königs Ptolomäus Philopator, gegen 221 vor Christo mit Tod abging, und bei dem Volk in hohem und verdientem Ansehen stand (3 Macc. 1 u. 2). Diesen konnte der Siracide in seiner Kindheit noch gesehen und von ihm ein lebhaftes, bei dem Fortgange der Jahre sich verklärendes Andenken erhalten haben.

Mit dieser Bestimmung der Lebenszeit des Siraciden scheinen sich die in seinem Werke vorkommenden Anspielungen auf seine Zeit-Verhältnisse am besten vereinigen zu lassen. Er spricht nämlich von gewaltigen Bewegungen und Thronumwälzungen, von dem Sturz tyrannischer Fürsten (10, 14), und Erhebung von Niedrigen auf den Thron (11, 5), von einem durch Ungerechtig-

keit, Übermuth und Habsucht verursachten Übergang der Herrschaft von einem Volk auf das andere (10, 8), von der Ausrottung barbarischer Völker (10, 15), und bezeichnet Verrath von Städten, Aufruhr des Pöbels und falsche Anklagen als gewöhnliche und schreckende Ereignisse (26, 5). Diese Züge passen nun nicht wohl auf die Regierungs-Periode der drei ersten Ptolomäer, in welche die Lebenszeit des Siraciden zu versetzen wäre, wenn der Hohepriester Simon, dessen er mit so vieler Bewunderung gedenkt, der erste dieses Namens gewesen wäre. Während jener ganzen Periode lebten die Juden in Ruhe. Die Kriege welche während derselben in Vorder-Asien geführt wurden, berührten Palästina nicht. Desto besser passen jene Züge auf die von dem Regierungsantritt des Ptolomäus Philopator (221 vor Christo) an folgende Zeiten. Die unheilvollen Bewegungen welche von nun an in ununterbrochener Folge in den Trümmern des ehemaligen macedonischen Reichs stattfanden, führten Ereignisse genug herbei wie diejenigen auf welche der Siracide anspielt. Die Erwähnung derselben lag diesem Weisen um so näher, da jene Bewegungen nicht selten auch die Juden berührten und Palästina zum Schauplatz des Krieges machten. Außerdem kam unter Ptolomäus Philometor (gegen 180 vor Christo) Palästina unter die Herrschaft der syrischen Könige, welche die Juden mit ungleich weniger Milde behandelten als die Ptolomäer. Schon im Jahr 175 bestieg den Thron von Syrien Antiochus Epiphanes, dessen Gesinnungen gegen die Juden hinreichend bekannt sind. Diese Verhältnisse genügen um uns die Klagen, welche der Siracide im 33sten Cap. über Bedrückungen der Juden von Seiten ausländischer Völker vernehmen läßt, zu erklären; wir brauchen dabei nicht einmal auf die fabelhaften Berichte des 3ten Buches der Maccabäer Rücksicht zu nehmen, die indessen doch auf ein unfreundliches Verhalten des Ptolomäus Philopator gegen die Juden zu

deuten scheinen. Zu Gunsten der angegebenen Bestimmung der Lebenszeit des Siraciden mag noch angeführt werden, daß seinem Enkel der alt-testamentliche Canon schon als ein nach seinen drei Theilen (Gesetz, Propheten und die übrigen Bücher) abgeschlossener vorlag, was, wenn er bereits unter Ptolomäus Evergetes I gelebt hätte, nicht hätte der Fall seyn können.

Wir können es demnach als ein sicheres Ergebniß ansehen, daß die Gnomen-Sammlung des Siraciden aus der zweiten Hälfte des 3ten, oder den ersten Decennien des 2ten Jahrhunderts vor Christo stammt. Den Namen des Verfassers lernen wir durch ihn selbst kennen, so wie auch daß er ein Hierosolymitaner, also wahrscheinlich in der Hauptstadt des jüdischen Landes geboren war (50, 27)[1]. Über seinen Stand hat man verschiedene Vermuthungen aufgestellt. Während die Einen ihn zu einem Priester machten[2], wollten andere in ihm einen Arzt erkennen, — leere Hypothesen die in dem Werke selbst nicht die mindeste Bestätigung finden. Die hohe Bildung dieses Mannes, seine genaue Bekanntschaft mit der heiligen Litteratur seines Volkes[3], sein strenges Halten auf das Gesetz, die ganze theokratische Denkungsweise die er in seinem Buche zu erkennen gibt, berechtigen uns zu der Vermuthung, daß er ein Schriftgelehrter war. Schon längst vor seiner Zeit war das eifrige Studium des

[1] Die Stelle 50, 27—29, und das im 51sten Cap. folgende Gebet schrieb Grotius dem Enkel des Sirach zu — eine Vermuthung die keinen einzigen gültigen Grund für sich hat.

[2] Zu einem Priester wollte man ihn machen (z. B. Heß, Gesch. der Regenten von Juda; Linde, Übers. des Buchs J. S.), weil er den Stand der Schriftgelehrten mit sichtbarer Vorliebe gegen andere Stände rühmt, und eine so genaue Bekanntschaft mit den heiligen Büchern seines Volks zu erkennen gibt. Für einen Arzt hielt ihn Grotius, wegen der Lobrede die er 38, 1 ff. dem Arzte hält; Linde glaubt er sey beides gewesen, weil bei den Hebräern die Priester auch medicinische Kenntnisse hätten haben müssen. S. Eichh., Einl. in die Apocryph., S. 29 ff.

[3] S. was von ihm der Enkel in dem Prologe rühmt.

Gesetzes und dessen Erklärung Sache einer besondern Classe von Männern geworden. Schriftgelehrte waren es welche die Kenntniß der väterlichen Institutionen unter dem Volke unterhielten, als nothwendige Rathgeber zu allen gerichtlichen Verhandlungen zugezogen, und nicht selten zu bedeutenden Ämtern erhoben wurden. Dieß Alles stimmt mit dem was der Siracide von sich selbst sagt, vollkommen überein; weßhalb wir auch nicht ohne guten Grund annehmen dürfen, daß er in dem Schriftgelehrten C. 38. 39 sich selbst schildert und mitunter auch auf einige der wichtigsten Verhältnisse seines Lebens anspielt.

In seiner frühen Jugend schon entwickelte sich in ihm, geweckt durch das Studium der heiligen National-Litteratur, eine brennende Liebe zur Weisheit. Wie einst bei Salomo, so war sie auch bei ihm Gegenstand der inbrünstigsten Gebete; er flehte Gott darum an in dem Tempel (51, 13 ff.). Mit unermüdlichem Eifer strebte er nach ihr, und ließ sich keine Mühe und Anstrengung verdrießen um zu ihr zu gelangen (51, 15 ff.) Frühe erkannte er es, daß eine nothwendige Bedingung sie zu erwerben Reinigkeit des Herzens sey; diese Bedingung erfüllte er nach besten Kräften, weßhalb ihm auch ausgezeichnete Weisheit zu Theil wurde, nebst der Gabe sie andern mit beredter Zunge und in inhaltsvollen Sprüchen mitzutheilen (51, 20. 22). Ihr verdankte er Ruhe des Gemüthes und viele süße Genüsse (51, 15. 27). Je weiter er in ihr voranschritt, desto größer wurde sein Verlangen sie zu vermehren. Deßwegen begab er sich auf Reisen in fremden Ländern, auf welchen er viel lernte, aber auch viele Gefahren zu bestehen hatte (31, 11. 12; vergl. 39, 4).

Seine Weisheit erwarb ihm ausgezeichneten Ruhm, und wir irren gewiß nicht, wenn wir annehmen, daß ihm um derselben willen bedeutende Stellungen anvertraut wurden. Was er überhaupt als einen Vorzug des Weisen rühmt (39, 4), daß er mit Großen (μεγιστανες), selbst Fürsten in Verbindung treten könne,

dürfte vielleicht nicht ohne Beziehung auf seine eigene Lebensgeschichte gesagt seyn. Allein diese Ehrenstellen brachten ihn in neue Gefahren: Schwere Verleumdungen, die, wie es scheint, bis zum Fürsten selbst drangen [1], zogen ihm Verfolgungen zu, die sogar sein Leben bedrohten. Nur der gnädigen Hilfe Gottes verdankte er seine Rettung (51, 2 ff.).

Es stellt sich uns mithin in Jesus Sirachs-Sohn das Bild eines ächten hebräischen Weisen dar. Ein bewundernswürdiges Denkmal seiner Weisheit ist seine Gnomen-Sammlung [2]. Diese Sprüche enthalten die Resultate seiner Studien, seiner Beobachtungen und seines Nachdenkens. Er schrieb sie, wie er selbst sagt, zur Belehrung und Besserung anderer, besonders der Jugend (Einl.; 50, 27; 51, 23; 39, 32). Zur Abfassung derselben bediente er sich der hebräischen Sprache. Ohne allen Grund haben Einige vermuthet, daß es der syro-chaldäische Dialekt gewesen sey, in welchem er geschrieben habe [3]. Warum sollten wir nicht vielmehr annehmen, daß ein so gebildeter und in den hei-

[1] Wie die Worte in dem Texte lauten 51, 5: βασιλει διαβολη ἐκ γλωσσης ἀδικου, drücken sie allerdings einen allgemeinen Sinn aus: Verleumdung (findet Statt) beim Könige, durch boshafte Zunge. Zur Anführung dieser Sentenz wäre aber kein Grund vorhanden gewesen, wenn sie nicht durch die Lebens-Verhältnisse des Siraciden geboten gewesen wäre, von welchen auch in dem ganzen Abschnitt die Rede ist. Für die Vermuthung Bretschneiders, daß der Enkel hier den hebräischen Text unrichtig übersetzt habe, lassen sich keine genügende Gründe anführen.

[2] In dem hebräischen Original führte sie nach Hieronymus den Titel Parabolæ (מְשָׁלִים); in der griechischen Übersetzung: Σοφια Ιησου υἱου Σειραχ. In der lateinischen Kirche wird sie Ecclesiasticus überschrieben, wahrscheinlich wegen des häufigen Gebrauchs den man von ihr in den kirchlichen Versammlungen und in dem Unterricht der Katechumenen machte (S. Eichhorn, Einl. in die Apocr., S. 77).

[3] Ständlin, Gesch. der Sittenl. Jesu, 1, S. 385. Bertholdt, Einl., 5ter Band, 1ste Abth., S. 2296. Van Gilse, Comment. in Sap. Jes. Sir. Gröning, 1832, S. 12.

ligen Schriften seiner Nation so bewanderter Mann sich auch das alte Hebräische werde angeeignet und sich desselben zum Ausdruck seiner Gedanken werde bedient haben? Dieß ist um so wahrscheinlicher, da er sich offenbar die Proverbien zum Vorbild nahm, und, ihnen nacheifernd, sich auch der in ihnen herrschenden gnomischen Dichtungsform, die bis auf seine Zeiten bei den Hebräern in Aufnahme geblieben war, befleißigte. Allein freilich tritt diese Dichtungsart in seiner Schrift in der Reinheit, in welcher wir sie in den ältesten Stücken der Proverbien finden, nicht mehr hervor. Wenn sie schon vor dem Exil ausartete, wie sollte es uns befremden, daß sie auch bei dem Siraciden die tiefen Spuren der Ausartung trägt? Zwar schwebte diesem Weisen die ächte hebräische Gnome als hohes Vorbild vor; sie war ein Ziel, nach dem er rang, das er aber nicht mehr zu erreichen vermochte. Nur selten gelingt ihm in seinen Sprüchen die gedrungene Kürze, die inhaltsvolle Prägnanz und der ergreifende Flügelschlag des Satzes und Gegensatzes, welche die Salomonischen Sprüche auszeichnen. Nur mit Mühe bringt er es manchmal dahin, einen Gedanken seinem vollen, abgerundeten Inhalte nach, in den engen Rahmen eines einzigen Satzes zu fassen; seltener noch ist er so glücklich die sich correspondirenden Glieder in einen reinen Gegensatz zu bringen. Meistens führt er seine Gedanken durch eine Reihe sich ergänzender Sprüche hindurch, welche sich nicht selten am Ende in matte Prosa verlaufen. Überhaupt fehlt dem Siraciden der wahrhaft poetische Geist. Auch er drückt sich zwar oft bildlich aus, allein dann häuft er auf ungebührliche Weise Bild auf Bild, und fällt in seinen Vergleichungen in das Schwülstige und Abentheuerliche. Der ganzen Eigenthümlichkeit dieses weisen Juden entspricht mehr die ruhige Haltung der Reflexion. Deßwegen gelingen ihm diejenigen Gnomen am besten, in welchen er auf die poetische Bildersprache verzichtet und seine Gedanken in einfachen Worten ausdrückt.

Daß der Siracide viele seiner Sprüche aus frühern Sammlungen schöpfte, das bekennt er selbst (24, 28; 33, 16) [1]. Die Vorliebe, mit welcher die Hebräer die gnomische Dichtung trieben, hatte, wie es scheint, bei ihnen, nach dem Abschluß der Proverbien, einen reichen Schatz solcher Sprüche erzeugt, die wohl in einzelnen Sammlungen existirten. Aus den ihm bekannten Sammlungen eignete sich der Siracide Vieles an. Aus diesen gnomischen Anthologieen mögen auch großentheils die vielen, zuweilen merkwürdigen, Zusätze geflossen seyn, welche sich in der Alexandrinischen Übersetzung der Proverbien finden, vielleicht auch die Sprüche, die als Interpolationen in den Manuscripten und den alten Übersetzungen des Siraciden den ächten Text zuweilen unterbrechen. Eine solche Gnomen-Sammlung sind auch die von Drusius edirten Sprüche des Ben-Sira [2]. Nicht unmöglich ist es, daß dieser Name der des Verfassers des uns beschäftigenden Werkes in linderer Aussprache wäre, und jener Sammlung nur deßwegen vorangestellt worden sey, weil

[1] Ewald (Jahrb. der bibl. Wiss., 3, S. 132 ff.) geht so weit zu behaupten, daß nur der Abschnitt von 36, 23 — Cap. 51 den Siraciden zum eigentlichen Urheber habe, während er den ganzen vorhergehenden Theil seines Werks aus zwei hebräischen Urschriften geschöpft habe; von welchen die eine sich von 1—16, 21; die andere von 16, 22—36, 22 erstrecke. Sollte aber das Verdienst des Siraciden dermaßen das eines Sammlers gewesen seyn, so wäre schwer zu begreifen, wie sein Enkel in der Vorrede zu seiner Übersetzung von ihm habe rühmen können: Daß er, nachdem er sich lange auf Lesung des Gesetzes, der Propheten und der übrigen vaterländischen Schriften gelegt, und darin eine hinlängliche Fertigkeit erworben hatte, bewogen worden sey, selbst auch etwas zu Gelehrtheit und Weisheit Gehöriges aufzuschreiben.

[2] Unter dem Namen des Ben Sira führt der Talmud einige Sprüche an, die zum Theil in dem griechischen Sirach gefunden werden, zum Theil aber auch nicht. Es existirt außerdem noch eine doppelte, alphabetische Sammlung von Sprüchen Ben-Sira's, die Drusius herausgegeben hat: Proverbia Ben Siræ, auctoris antiquissimi, opera Drusii. Franeq. 1597, 4. Auch in den Crit. Sacr., t. VI. S. De Wette, Einl., S. 431.

der wahre Sohn Sirachs als Spruchdichter berühmt war. Wie man lange Zeit hindurch alle Gnomen auf Salomo zurückzuführen pflegte, so scheint man auch dem Siraciden Sprüche zugeschrieben zu haben, die ursprünglich andern Verfassern angehörten.

Wenn auch die Gnomensammlung des Sohnes Sirach sich nicht in besondere Abtheilungen bringen läßt, so erkennt man doch so viel, daß er sie nicht hinter einander niederschrieb, sondern in einzelnen Zeitabschnitten aufsetzte. Es gibt Stellen die, so zu sagen, Ruhepunkte bezeichnen, wo der Verfasser einen Blick auf die schon zusammengebrachten Weisheits-Sprüche zurückwarf. Auf solche Absätze deuten die Stellen 24, 28 ff., und 39, 12 hin. Eigene Stücke bilden das Lob der Patriarchen und berühmten Vorfahren (Cap. 44—50) und das Schluß-Gebet (Cap. 51).

Nicht blos in Absicht auf die Form stellen sich die Gnomen des Siraciden als eine Nachahmung der Proverbien dar; sie haben auch großentheils einen ähnlichen Inhalt. Sie bilden unter sich ein Ganzes von Lehren der Lebens-Weisheit. Einige sind allgemeinern Inhaltes, andere gehen auf das Specielle ein. Es gibt kaum ein Verhältniß des menschlichen Lebens, für welches der Siracide nicht fruchtbare Regeln des Verhaltens aufgestellt hätte. Jugend und Alter, Armuth und Reichthum, hoher und niedriger Stand, Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod, sind Gegenstände, mit welchen sich das Nachdenken des hebräischen Weisen beschäftigt. Er gibt Weisheits-Regeln für die ehelichen Verhältnisse, für Eltern und Kinder, für Herren und Diener, für die verschiedenen Berufs-Arten. Der Siracide gibt sich in seinen Sprüchen als einen Mann von aufrichtiger Frömmigkeit und edler, sittlicher Gesinnung zu erkennen, der zugleich eine merkwürdige Gabe der Beobachtung und einen ungewöhnlichen Scharfsinn besaß. Seine Gnomen sind reich an fei-

nen, psychologischen Bemerkungen und dringen oft in die geheimsten Tiefen des menschlichen Herzens ein. Nicht wenige erinnern an Aussprüche des Neuen Testaments und streben schon zu der Höhe der sittlichen Anschauungsweise des Christenthums hinan. Darin indessen unterscheidet sich der Siracide von den Proverbien, daß er zuweilen auch auf religiöse Betrachtungen eingeht, das Lob der Patriarchen und großen Männer der hebräischen Nation anstimmt, und seine Empfindungen im Gebet ergießt. Wie bei den Verfassern der Proverbien ruht bei ihm der ganze Schatz der durch Beobachtung und freie Reflexion gewonnenen Lebensweisheit auf einer festen, religiösen Grundlage. Die wesentlichen Ideen der Religion der Hebräer bilden die Basis seines ganzen höhern Bewußtseyns. In ihnen lebt und webt er; kein Zweifel an ihrer Wahrheit regt sich in seiner Seele. Der Siracide ist Supranaturalist in dem strengsten Sinn des Wortes und betrachtet, mit vollem Glauben, die Lehren seiner väterlichen Religion als göttlichen Ursprungs. Dieser Glaube verbreitet eine gewisse heitere Ruhe in seinem ganzen Wesen. Von der stürmischen Bewegung, wie sie in der Seele des Predigers stattfand, von dem diese beängstigenden und unstet herumtreibenden Skepticismus ist bei ihm keine Spur zu finden, nicht einmal von den Zweifeln, welche der Dichter Hiob's in sich trug und durch seine Speculation zu besiegen suchte. Zuweilen bewegt sich die Reflexion des Siraciden ganz unabhängig von den in seiner Überzeugung ruhenden Lehren der väterlichen Religion; oft aber geht er von ihnen aus, oder kommt doch wieder auf sie zurück. Den tieferen Gehalt dieser Lehren zu erforschen, sie speculativ durchzubilden, wissenschaftlich zu verknüpfen und sich zu einem höhern vermittelten Bewußtseyn von denselben zu erheben, darauf gehen eigentlich seine Forschungen nicht aus, sondern vielmehr darauf, zu erkennen und zu bestimmen, wie der Israelite in den verschiedensten Verhältnissen gesinnt seyn, was

er thun und lassen solle, um seiner Religion zu entsprechen und sein ganzes Dichten und Streben mit ihr in Harmonie zu bringen.

Ist indessen die Reflexion und Forschung des Siraciden auch nicht selbstständig in dem Sinne, daß sie von gar keinen Voraussetzungen ausginge, so müssen wir doch eingestehen, daß sie in anderer Beziehung sich frei bewegt. Der Verfasser schreitet von einem Lebens-Verhältniß zum andern und unterwirft es seiner Betrachtung; er spricht die Beobachtungen aus, zu welchen es ihm Veranlassung gibt und schöpft aus der Tiefe seines sittlich-religiösen Bewußtseyns die praktischen Regeln, die er zu treuer Beobachtung anempfiehlt. Noch mehr, gleichwie die Verfasser der Proverbien erhebt er sich auch zu einem höchsten Begriffe, in welchem er alle seine sittlichen Ideen und Grundsätze vereinigt: Es ist wieder der Begriff der Weisheit. Sie hat er sich zum Gegenstand aller seiner Forschungen auserkohren, sie hat er zur Richtschnur seines ganzen Verhaltens genommen, ihrem Dienst hat er sein ganzes Leben geweiht. Daher gehen auch seine höchsten Wünsche und Bestrebungen dahin, sie unter seinem Volke zu verbreiten. Junge und Alte, Reiche und Arme, Menschen aus allen Lebens-Verhältnissen fordert er zum Dienste der Weisheit auf. Er begnügt sich nicht damit, sie in allgemeinen Zügen zu schildern; nach dem Vorgange der Proverbien läßt er sich auf eine, freilich von freier Dichtung sich nicht wesentlich unterscheidende Speculation über sie ein. Seinem Grund-Bewußtseyn gemäß konnte er sie natürlich nicht anders als aus dem religiösen Gesichtspunkt auffassen. Deßwegen verknüpft er den Begriff derselben mit seiner Gottes-Idee; er betrachtet sie in Gott, und folgt ihr gleichsam in ihrer weitern Entwicklungs-Geschichte. Er sieht sie mit der Schöpfung sich in die Welt versenken, und erkennt ihren Abglanz in allen Wundern der Natur. Gleich einer strahlenden Sonne sieht er sie ihr Licht über alle

Völker der Erde verbreiten, und sich am Ende auf das israelitische Volk zurückziehend, in dem Gesetze desselben, so zu sagen, verkörpern.

Ging auch der Siracide, wie bemerkt wurde, nicht eigentlich darauf aus seinen religiösen Glauben philosophisch durchzubilden, noch weniger die Elemente desselben zu einem systematischen Ganzen zu verarbeiten, so konnte es doch nicht fehlen, daß er manche Lehre in den Kreis seines Nachdenkens zog und über den Standpunkt der gewöhnlichen Denkungsweise hinaus entwickelte. Wir sind deßwegen vollkommen berechtigt ihn den hebräischen Weisen beizuzählen, zu welchen er sich übrigens selbst rechnete, und in seinem Denken und Forschen eine philosophische Tendenz anzuerkennen. In dieser Beziehung schließt er sich auf eine würdige Weise an den Verfasser Hiob's und die Proverbien an. Indessen ist doch nicht zu verkennen, daß zwischen ihm und diesen letztern ein sehr merkwürdiger Unterschied obwaltet. Was uns nämlich bei diesen besonders auffiel, das war ihre Unabhängigkeit von den religiösen Institutionen und dem theokratischen und particularistischen Geist ihrer Nation. Dagegen theilt der Siracide nicht allein die religiösen Grundüberzeugungen seiner Nation, sondern auch ihre Anhänglichkeit an das Gesetz und den officiellen Cultus, und alle Eigenthümlichkeiten ihrer religiösen Denkungsweise. Die Zeiten haben sich nämlich geändert. Von Salomo an und bis auf die Zeiten des Exils war bei den Israeliten das Gesetz in den Hintergrund getreten; es gab Momente, wo es beinahe gänzlich in Vergessenheit gerathen war. Zwar dauerte der gesetzliche Cultus immer fort, aber die Anhänglichkeit an denselben nahm ab; viele mosaische Verordnungen kamen ganz außer Gebrauch. Nicht wenige Juden nahmen an dem officiellen Cultus nur noch geringen, oder gar keinen Antheil mehr; dieß waren nicht blos solche, welche der väterlichen Religion untreu, sich ausländischen Culten zuneig=

ten; auch unter denjenigen, welche der Abgötterei der benachbarten Völker fremd blieben, gab es viele, in welchen der Eifer für das Gesetz und die religiösen Institutionen ihrer Nation gänzlich erkaltete. Durch ihre Verbindungen mit fremden Völkern hatte sich der Gesichtskreis der Hebräer erweitert, ihr sonst so schroffer, ausschließender Particularismus war tief erschüttert worden. Die Propheten selbst gaben freisinnigern Ideen und Hoffnungen Raum in ihrem Geiste.

Ganz anders war die Denkungsweise, welche die Israeliten nach dem Exile beseelte. Auf den gedrückten, ängstlichen, pedantischen Geist, welcher sich seit der furchtbaren Catastrophe, die sie aus ihren väterlichen Wohnsitzen herausgerissen hatte, unter ihnen verbreitete, auf das nunmehr bei ihnen herrschende starre Halten an allen Verordnungen des Gesetzes und an der nach und nach entstandenen immer mehr anschwellenden Tradition, auf ihre abstoßende, unüberwindliche Abneigung gegen alle fremde Nationen haben wir schon oben, bei Gelegenheit des Buchs Koheleth hingewiesen. Ein Sohn seiner Zeit und seines Volkes konnte sich der Siracide dieser allgemeinen Denkungsweise nicht entziehen; dieß war ihm um so weniger möglich da er, wie wir es wahrscheinlich gefunden haben, der Classe derjenigen angehörte, die sich aus dem Studium des Gesetzes ein eigentliches Geschäfte machten. Es darf uns daher nicht befremden, wenn er überall von dem Gesetze spricht, es als den Inbegriff der göttlichen Weisheit darstellt (Cap. 24), das Forschen in ihm für die liebste Unterhaltung der Israeliten (9, 15), und die Beobachtung desselben für die höchste aller Pflichten erklärt (35, 22). Dieser Gesinnung entspricht das beredte Lob, welches er den Patriarchen und großen Männern seiner Nation spendet (C. 44 ff.); ihr entsprechen die häufigen Ermahnungen zur Achtung der Priester (7, 27), zur Darbringung der gesetzlichen Opfer (14, 11; 31, 18; 32, 6 ff.; 38, 11) und zur Erfüllung der abgelegten Ge-

lübde (18, 21); aus ihr ist es zu erklären, wenn er so entschieden Israel als das Lieblingsvolk Gottes bezeichnet (36, 12 ff.; 32, 17; 17, 13; 24, 8), sich mit bitterer Abneigung gegen andere Völker äußert und sogar fürchterliche Verwünschungen über sie ausspricht (33, 1 ff.). Es zeugt bei dem Siraciden von hoher Kraft des Geistes, daß diese Theilnahme an der damals herrschenden Gesinnung seines Volkes seine Forschung nicht fesselte, und ihn nicht abhielt, sich in vielen Beziehungen zu freisinnigen Ansichten zu erheben. Wir werden, bei der genauern Darstellung seiner Lehren, öfters Gelegenheit finden zu bemerken, wie sein Nachdenken den engern Kreis der jüdischen Denkungsweise seiner Zeit durchbricht, und zu höhern Ansichten hindurchdringt. Hieraus gerade erklären sich einige Widersprüche, die in seiner Gnomen-Sammlung vorkommen. Wenn er nämlich aus seinem gewöhnlichen Bewußtseyn heraus spricht, so äußert er sich im Sinne der gemeinsamen Gesinnung seines Volkes; allein spricht er die Ergebnisse seines Nachdenkens aus, so offenbart er zuweilen ganz entgegengesetzte Meinungen. Ist doch in jedem gebildeten über den gemeinen Geist seiner Zeit und seines Volkes sich erhebenden Mann, so zu sagen, ein doppeltes Bewußtseyn, das gewöhnliche von temporären und localen Bedingungen beherrschte, und ein höheres durch Studium und Nachdenken vermitteltes. Warum sollte es uns befremden, daß dieses auch bei dem Siraciden der Fall war?

Es erhellt aus dem Gesagten, daß wir die Schrift des Siraciden für ein rein palästinensisches Product halten. Ausschließender Gegenstand seines Studiums waren die heiligen Bücher seiner Nation, sein Vorbild waren die Proverbien, die Grundlage seiner ganzen Reflexion war die religiöse Denkungsweise, wie sie sich unter den palästinensischen Juden ausgebildet hatte. Die Behauptung, daß er ein Eklektiker gewesen und sich manche Gedanken aus der alexandrinischen Theosophie angeeignet habe,

scheint uns nicht gegründet zu seyn. Mag es auch seyn, daß seine Reisen ihn nach Ägypten führten, und ihn mit den unter den gebildeten Juden dieses Landes herrschenden religiösen Ansichten bekannt machten, so äußerten doch diese auf seine Denkungsweise sicherlich wenig oder keinen Einfluß. Wie sollten wir es uns, bei der Voraussetzung eines solchen Einflusses, erklären, daß er so entschieden bei dem alt-hebräischen, trostlosen Scheol-Begriff und den damit zusammenhängenden dürftigen, unbefriedigenden Vergeltungs-Hoffnungen früherer Zeit stehen blieb? Die Stellen, in welchen man die Einwirkung alexandrinisch-jüdischer Philosopheme auf seine Ansichten zu bemerken glaubte, lassen sich auch ohne diese Voraussetzung erklären[1]. So nöthigt

[1] Es erhellt aus dem Gesagten, daß wir der Meinung Gfrörers (Philo und die Alex. Theosophie 2te Abth., S. 37 ff.) nach welcher der Siracide alexandrinische Elemente in seine Weisheits-Sprüche aufgenommen habe, entschieden entgegentreten. Am allerwenigsten können wir uns mit seiner Behauptung befreunden, daß der erste Theil des 24sten Cap., nämlich V. 1—21, nicht von dem Siraciden selbst herstamme, sondern einen Alexandriner zum Verfasser habe, aus dessen Werke er ihn entlehnte. Wir sind überzeugt, daß der Siracide, von den Proverbien ausgehend, zu allen den Ideen kommen konnte, die in diesem Abschnitte ausgesprochen sind. Nicht einmal Dähne können wir beistimmen, wenn derselbe (Jüdisch- Alex. Rel. Phil., 2te Abth., S. 147) behauptet: Der Enkel des Siraciden habe bei der Übersetzung dieser Gnomen-Sammlung vielen Stellen einen alexandrinischen Anstrich gegeben, der dem Urtext fremd war. Ist es doch noch erst die Frage, ob dieser Enkel lange genug in Ägypten lebte, um sich mit der dort herrschenden jüdischen Theologie genauer bekannt zu machen. Allein sollten wir dieses auch voraussetzen, so scheint uns die hohe Pietät, die er überall gegen seinen Großvater und dessen Werk äußert, einer Vermuthung wie der von Dähne gewagten keinen Raum zu gestatten. Wenn wir bemerken, wie ängstlich er sich an die hebräischen Worte des Urtextes hält, wie oft er der buchstäblichen Treue nicht blos die Correktheit und Eleganz, sondern sogar die Klarheit und Präcision des Ausdrucks aufopfert, und wie sehr er sich im Prolog entschuldigt nicht immer für die hebräischen Worte einen adäquaten, griechischen Ausdruck gefunden zu haben, wie sollten wir glauben, daß er es gewagt habe einige Stellen bewußter Weise mit alex. jüdischen Ideen zu versetzen? Auch zur Annahme von Interpolationen im alex. jüdischen Sinn, zu der sich

auch sein Stillschweigen über die verschiedenen religiösen Partheien der Juden, die wir zur Zeit Christi in Palästina in voller Entwicklung antreffen, keinesweges zur Annahme einer eklektischen Stellung, die er zu denselben genommen, sondern erklärt sich ganz einfach aus dem Umstande, daß zu seiner Zeit diese Partheien, wenn auch die Differenzen der Denkungsweisen, aus welchen sie sich entfalteten, schon vorhanden waren, noch nicht auseinander und in scharfen Gegensatz getreten waren [1].

Der Inhalt der Gnomen-Sammlung dieses hebräischen Weisen ist so reich, daß man sich in einiger Verlegenheit befindet, denselben in eine auch nur einigermaßen methodische Ordnung zu bringen. Auch hier ist vor allen Dingen auf seinen Begriff von der Weisheit Rücksicht zu nehmen, um welchen sich alle Ergebnisse seines Nachdenkens, alle Elemente seines höhern Bewußtseyns gesammelt hatten [2]. Allein, wie bereits bemerkt

Dähne hinneigt (S. 148), finden wir keine genügenden Gründe. Allerdings finden sich in den Manuscripten des Siraciden viele Interpolationen, allein diese tragen nun gerade kein alexandrinisches Gepräge, und lassen sich von dem eigentlichen Text ausscheiden. Man darf nur bei der Würdigung des Siraciden nicht aus dem Auge lassen, daß er ein denkender Mann war, der, obgleich ein ächter Palästinenser, doch in vieler Hinsicht den engen Kreis der palästinensischen Denkungsweise durchbrach und so hier und da zu Ansichten gelangen konnte, die auch in der alex. jüdischen Philosophie vorkommen. S. Eichhorn, Einl. in die Apocr., S. 48. Van Gilse, Comment. de libr. Sap. J. Sir., p. 44 sq. Ræbiger ethica libr. apocryph., V. T, p. 42.

[1] Mit Unrecht schreibt dem Siraciden einen solchen Eklecticismus Gfrörer zu, Philo., S. 46.

[2] « Totus liber est quasi margaritarum linea, sapientia tanquam filo nexarum. Sapientia est illa vis, quæ auctorem agitat et impellit, nec non principium, cui religiose semper obsequitur. Ab ea incipit, eadem evectus ad summum divini throni fastigium assurgit, atque ad humanam consortionem descendit, divinumque inspergit lumen; eadem duce sacram majorum historiam, æternæ providentiæ testimonium, perlustrat, verbi divini thesauros exhaurit, veterum sapientum præclaras sententias collaudat, atque iis, qua sunt veritate, quam a Deo ipso ducere oportet, opus suum decorat. » Ræbiger, l. c., p. 45.

wurde, dieser Begriff der Weisheit ruhte auf seinem religiösen Grundbewußtseyn. Streng genommen sollte daher dieses nach seinem wesentlichen Inhalte zuerst dargestellt werden. Dieses würde aber sehr weit führen, ist auch eigentlich nicht nöthig, weil die wesentlichen Elemente desselben im Grunde nichts anders waren, als die gewöhnlichen religiösen Überzeugungen der palästinensischen Juden [1]. Wir werden deßwegen am besten thun gleich von dem Begriffe des Siraciden von der Weisheit anzufangen, und bei der Entfaltung desselben die Punkte zu bemerken, wo seine Reflexion die in seinem Bewußtseyn ruhenden religiösen Vorstellungen zu höherer Vermittelung brachte und über die Schranken des jüdischen Geistes zu freiern Ansichten hindurchdrang.

Wie in den Proverbien so spaltet sich auch bei dem Siraciden der Begriff der Weisheit in den der objektiven (göttlichen) und den der subjektiven (menschlichen) Weisheit. Obgleich mit einander in der innigsten Verknüpfung stehend, müssen doch diese beiden Begriffe einzeln betrachtet werden.

## I. Objektive (göttliche) Weisheit.

Der ganze Lehrbegriff des Siraciden von der Weisheit geht von dem Satze aus: daß alle Weisheit ursprünglich in Gott ruht. „Einer ist der Weise, der höchst Verehrungswürdige, der auf seinem Throne sitzt, der Herr" (1, 8). „Alle Weisheit [2] ist daher bei dem Herrn (παρα κυριου) und wird mit ihm (μετ᾽ ἀυτου)

[1] S. Bretsch., Lib. Jes. Sir. Deſſ. Dogm. und Moral der Apocryphen, van Gilse, l. c., p. 44.

[2] Πασα σοφια soll hier nach Bretschneiders Meinung (Lib. Jes. Sir., p. 57) bedeuten sapientia summa, i. q. ἡ μεγιστη σοφια. Es ist aber kein Grund vorhanden hier von der gewöhnlichen Bedeutung der Worte abzuweichen. Bei Gott ist nicht nur die höchste Weisheit, sondern alle Weisheit ruht in ihm, und geht von ihm aus.

seyn in Ewigkeit" (1, 1). Insoferne gehört sie also zu dem Wesen Gottes, und ist von Gott absolut unzertrennlich. Allein in den Tiefen des göttlichen Wesens ist sie nicht verschlossen geblieben; sie hat sich geoffenbart, indem sie aus der Immanenz in Gott in die Objektivität übertrat, und so zur Erscheinung kam. Wie ist dieses geschehen? Darauf antwortet der Siracide zuerst mit der Bemerkung: Das könne Niemand sagen; denn unerforschlich sey der Weisheit Ursprung, und ihr Wesen und ihre Absichten. „Wer erforscht, ruft er aus (1, 3 ff.), die Höhe des Himmels, die Breite der Erde, den Abgrund und die Weisheit? Wem wurde ihre Wurzel enthüllt? Wer erkannte ihre geheimnißvolle Absichten (τα πανουργηματα ἀυτης)?" Dennoch läßt er jene Frage nicht ganz unbeantwortet stehen, sondern löset sie dadurch, daß er sagt: Die Weisheit sey von Gott geschaffen worden (1, 4 ff.; 24, 3) und zwar vor allen andern Dingen (προτερα παντων), ja sogar von Ewigkeit her (προ του ἀιωνος; 24, 8. 9). Dieses Erschaffenwerden der Weisheit erklärt er damit, daß er sagt, sie sey aus dem Munde Gottes hervorgegangen (24, 3), es ungewiß lassend, in wie weit dieser Ausdruck in bildlichem oder im eigentlichen Sinn zu verstehen sey. Doch scheint er damit sagen zu wollen, daß sie ursprünglich immanent in Gott, bereits vor der Weltschöpfung in die Objektivität übergetreten sey, insofern Gott sie zum Princip seiner Wirksamkeit erkor und in ihr die Idee der Welt erzeugte, die er durch sie realisiren ließ (vergl. 24, 3 ff.). Nur vereinigt sich hiemit nicht genau was er von einer ewigen Schöpfung der Weisheit spricht. Wollen wir diesen Widerspruch ausgleichen, so müssen wir seine Ansicht dahin bestimmen, daß die Weisheit von Ewigkeit her Princip des göttlichen Wirkens, allein eines absolut verborgenen Wirkens war, und erst bei der Weltschöpfung zur sichtbaren Offenbarung gelangte.

Obgleich die göttliche Weisheit bei der Schöpfung aus ihrer ursprünglichen Verborgenheit hervorgetreten und gleichsam in

die Welt übergegangen ist, so ist dennoch fortdauernd ihr eigentlicher Wohnort der Himmel. Dorthin versetzt sie der Siracide; vor der Majestät (δυναμις) Gottes, in der Versammlung des Höchsten (ἐκκλησια ὑψιστου), mitten unter den himmlischen Heerschaaren, die, weil sie das Oberhaupt aller himmlischen Mächte ist, als ihr Volk (λαος ἀυτης) bezeichnet werden, läßt er sie ihren Mund aufthun und ihr eigenes Lob verkündigen (24, 1—4). Als sie aus dem Munde des Höchsten hervorgegangen war, wohnte sie in den Höhen, und ihr Thron war die Säule der Wolken (24, 4)[1]. Von dem Himmel aus offenbarte sie bei der Welt-Schöpfung ihre mächtige Wirksamkeit. Sie spannte den Bogen des Himmels aus, verbreitete sich wie ein Nebel über der Erde (24, 3), wanderte in der Tiefe des Abgrunds (ebend.), und wirkte nun allenthalben, in den Wellen des Meeres, auf der ganzen Erde und unter allen Völkern[2] (ebend. V. 4). Was damit gemeint seyn solle geht daraus hervor, daß (42, 15) von Gott selbst ausgesagt wird, er habe Alles durch sein Wort gemacht (ἐν λογοις κυριου τα ἐργα ἀυτου) und (1, 8), nachdem er die Weisheit geschaffen, sie vertheilt (ἐξηριθμησε) und über alle seine Werke ausgegossen (ἐξεχεε). Hiernach ist der eigentliche Sinn jener Äußerungen des Siraciden offenbar der: Gott habe die Welt durch seine unendlichen Vollkommenheiten, folglich durch seine Weis-

[1] Der Siracide läßt die Weisheit von sich selbst sagen: ὁ θρονος μου ἐν στυλῳ νεφελης. Gfrörer (Philo., 2, S. 28) will hier durchaus die bei dem Auszug aus Ägypten die Israeliten leitende Wolkensäule und hiemit eine Spur der alexandrinischen Philosophie sehen. Dagegen hat schon Bretschneider in seinem Commentar zu Jes. S. (S. 354) nachgewiesen, daß hier ganz einfach von einer Wolke des Himmels die Rede sey, welche bildlich als Thron der Weisheit geschildert werde. Mit Recht beruft er sich auf Richt. 20, 40, wo στυλος καπνου offenbar für καπνος steht (S. Dähne, 2, S. 134).

[2] Daher nennt der Siracide die Werke der Schöpfung τα μεγαλεια της σοφιας κυριου, 42, 21.

heit als Inbegriff, Substanz derselben geschaffen und eingerichtet, darum spiegele sich auch diese Weisheit in der ganzen Natur auf eine anschauliche, bewundernswürdige Weise.

Nicht genug, daß der Siracide die Wirksamkeit der göttlichen Weisheit schildert, spricht er auch von ihren Wanderungen. Ohne den Satz aufzugeben, daß sie fort und fort in unzertrennlicher Verbindung mit Gott im Himmel wohne, läßt er sie dennoch vom Himmel zur Erde niedersteigen. Sie durchwandert alle Völker der Erde (24, 6), offenbart sich unter ihnen durch ihre Wirkungen, wird aber von allen verstoßen, bis endlich ihr und der Welt Schöpfer ihr gebietet, sich unter den Israeliten niederzulassen und in Jerusalem ihre Wohnung aufzuschlagen (24, 8—12), wo sie mit Freuden aufgegenommen wird. Hier entfaltet sie nun ihre gesegnete Wirksamkeit in vollem Umfange; sie dient im heiligen Zelt und concentrirt, verkörpert sich, so zu sagen, in dem Gesetze, welches daher die lauterste, unerschöpflichste Quelle der Weisheit ist[1]. Bild auf Bild häufet der Siracide um die Herrlichkeit der Wirkungen der göttlichen Weisheit unter dem israelitischen Volk zu schildern und den Gedanken auszudrücken, daß sie in ihrer überschwenglichen Fülle in das Gesetz eingegangen sey. Cap. 24, 12 ff.:

So faßt' ich Wurzel bei einem geehrten Volke,
 In dem Eigenthum des Herrn;
Wie eine Ceder auf dem Libanon wuchs ich empor,
 Wie eine Cypresse auf dem Gebirge Hermon.

[1] Dähne (2te Abth., S. 140) versteht dieß nur so, als werde die göttliche Weisheit von dem Buch des Gesetzes gepriesen und in ihm enthüllt. Das aber erschöpft den Gedanken des Siraciden bei weitem nicht. Er geht vielmehr darauf hin, daß das Gesetz von der göttlichen Weisheit eingegeben, aus ihr, so zu sagen, emanirt sey, und daß sie sich daher gleichsam in ihm verkörpert habe. Eine natürliche Consequenz dieser Ansicht war die, daß das Studium des Gesetzes das nothwendige Erforderniß sey, um zum Besitz der göttlichen Weisheit zu gelangen.

Wie eine Palme in Engeddi wuchs ich empor,
Und wie Rosenstöcke zu Jericho.
Wie ein schöner Ölbaum in der Ebene,
Wie eine Platane am Wasser wuchs ich empor.
Wie Zimmet und ein Gewürz=Strauch duftet' ich,
Wie auserlesene Myrrhe verbreitet' ich Wohlgeruch.
Wie Galban und Onyx und Stakte,
Und wie Weihrauch=Duft im Tempel.
Wie eine Terebynthe breitet' ich meine Zweige aus,
Und meine Zweige sind herrliche und anmuthige Zweige.
Ich war wie ein lieblich sprossender Weinstock,
Und meine Blüthen trugen herrliche und reichliche Früchte.
Kommet her zu mir, ihr die ihr mein begehret,
Und sättiget euch von meinen Früchten;
Denn mein Andenken ist süßer denn Honig,
Und mein Besitz köstlicher als Honigseim.
Die mich essen hungern immer (nach mir),
Und die mich trinken dürsten (nach mir) unaufhörlich.
Wer mir gehorchet wird nicht zu Schanden,
Und die in meinem Dienste wirken, sündigen nicht. —
Dieß Alles ist das Buch des Bundes des höchsten Gottes,
Das Gesetz, welches Moses uns geboten,
Als Eigenthum für die Gemeinde Jakobs,
Welches von Weisheit überfließt wie der Phison,
Und wie der Tigris in den Tagen des Frühlings,
Welches von Einsicht strömt wie der Euphrat,
Und wie der Jordan in den Tagen der Erndte;
Welches Belehrung ausgießt wie der Nil,
Und wie der Gihon in den Tagen der Weinlese.
Es hat sie der Erste nicht ausgelernet,
Und eben so der Letzte sie nicht erforschet.
Denn voller als das Meer sind ihre Gedanken,
Und ihr Rath tiefer als der tiefe Abgrund.

Die Frage: Ob der Siracide sich die göttliche Weisheit als eine Hypostase gedacht habe? kann für denjenigen, welcher seine Äußerungen über dieselben im Zusammenhang auffaßt keine Schwürigkeit darbieten. Auf den ersten Blick zwar könnte man geneigt seyn das, was er von der ewigen Schöpfung derselben, von ihrem Hervorgehen aus dem Munde Gottes und der durch sie voll=

brachten Schöpfung spricht auf wirkliche Hypostasirung zu beziehen. Allein schon seine Bemerkung, daß Gott sie vertheilt und über alle seine Werke ausgegossen habe, schließt die Vermuthung der Hypostasirung aus, noch entschiedener was er von den Wanderungen der Weisheit durch alle Völker der Erde, von ihrer Niederlassung unter den Israeliten und von ihrer Concentration in dem Gesetze spricht. Wie in den Proverbien ist auch bei Sirachs-Sohn die ganze Beschreibung der göttlichen Weisheit großartige, kühne Personification. Gleichwohl würden wir Unrecht haben, wenn wir daraus schließen wollten, daß demselben die göttliche Weisheit gar nichts mehr gewesen sey, als eben ein Attribut Gottes neben vielen andern Attributen. Schon in den Proverbien ist die Weisheit Inbegriff aller göttlichen Vollkommenheiten, besonders derjenigen, welche bei der Weltschöpfung mitwirkten, Princip, Substanz derselben. Dieß ist sie nun auch hier. Indessen werden hier die Personificationen, in welchen von derselben gesprochen wird, noch kühner, gewagter, als dort. Stärker wird auf ihre Objektivirung gedrungen. In diesem mächtigen Schwung der sie personificirenden und aus ihrer Immanenz in Gott zur Transcendenz erhebenden Schilderung, wird sie immer mehr aus Gott herausverlegt, beinahe von ihm abgelöset. Und so nähert sich der Begriff des Siraciden von der göttlichen Weisheit dem eines zwar aus Gott stammenden und unauflöslich mit ihm zusammenhängenden, aber doch von ihm unterscheidbaren Princips seiner ewigen Wirksamkeit. Noch ist bei dem Siraciden die göttliche Weisheit nicht zur Substanzialität gelangt; sie ist noch keine distincte Hypostase, noch weniger eine Persönlichkeit. Aber offenbar nähert sich schon seine Vorstellung von ihr dahin. Sie nimmt schon in dem Complex seiner religiösen Vorstellungen ganz die Stelle ein, die in der gewöhnlichen israelitischen Denkungsweise der Geist Gottes einzunehmen pflegte. Dieß erklärt uns, warum der Siracide des Geistes Gottes nirgends ausdrücklich

Erwähnung thut [1]. Alles, was man gemeiniglich demselben zuschrieb, erschien ihm als Eigenschaft oder Werk der Weisheit des Ewigen.

## II. Subjektive (menschliche) Weisheit [2].

Eine natürliche Folge des Satzes, daß Gott der allein Weise und mithin Urquelle aller Weisheit sey, war die, daß alle Weisheit des Menschen von Gott verliehen werden müsse. Dieß behauptet auch der Siracide auf das Entschiedenste. Er geht so weit zu versichern, daß sie den Frommen schon im Mutterleibe anerschaffen werde (1, 15), was wohl nur auf die anerschaffenen Anlagen zu derselben zu beziehen ist. Auf jeden Fall soll damit nicht gesagt seyn, daß der Mensch sie passiv von Gott zu erwarten habe; überall macht der Verfasser im Gegentheil aufmerksam auf die Anstrengungen, welche gemacht werden müssen, um zu ihr zu gelangen, jedoch darauf bestehend, daß sie eine Gabe des Herrn sey und daß alle diese Anstrengungen nur vermittelst seines Segens und Beistandes ihren Zweck zu erreichen vermögen (6, 37).

Um nun die von dem Siraciden angegebenen Bedingungen der Weisheits-Erlangung zu begreifen, ist es nöthig, genau zu untersuchen, was er sich denn unter der menschlichen Weisheit dachte? Bestimmt und ausführlicher erklärt er sich darüber nicht; indessen läßt sich aus seiner ganzen Denkungsweise und

[1] C. 39, 6 spricht er zwar von einem πνευμα συνεσεως, von welchem der γραμματευς, wenn der Herr wolle, erfüllt werde. Dieser Ausdruck kann nun allerdings im *objektiven* Sinn auf den Einsicht verleihenden Geist Gottes bezogen, aber auch *subjektiv* von einem verständigen Gemüth verstanden werden. Auf das πνευμα προφητιχον beziehen sich 48, 12 und V. 24. Wohl leitet nun die gewöhnliche hebräische Denkungsweise die prophetische Begeisterung von dem Geiste Gottes ab; aber ausdrücklich äußert sich der Siracide nicht darüber, und spricht nirgends vom πνευμα ἁγιον, oder πνευμα θεου in dem objektiven Sinn.

[2] S. Ræbiger, l. c., p. 45 sq.

dem Inhalte seiner Sprüche erkennen, daß er sie sich als eine durch und durch religiöse dachte. Das Gesetz als den höchsten Inbegriff der göttlichen Weisheits-Offenbarung betrachtend, mußte er auch die menschliche Weisheit als mit dem Gesetz unzertrennlich zusammenhängend ansehen. Sie war ihm daher, als theoretische, vor allen Dingen die aus dem Gesetze geschöpfte Gottes-Erkenntniß. Indessen wußte er es aus eigener Erfahrung sehr wohl, daß diese aus dem Gesetze geschöpfte Erkenntniß durch vernünftiges Nachdenken, und aufmerksame Betrachtung der Welt, der Menschen und des Lebens weiter entwickelt werden müße (14, 22 ff.). Gewöhnlich indessen faßt er die Weisheit von ihrer praktischen Seite auf. So gedacht erscheint sie ihm als Etwas mit der Furcht Gottes in unauflöslicher Verbindung Stehendes (19, 20). Über diesen Zusammenhang der Weisheit mit der Furcht Gottes spricht er sich aberni cht immer auf die gleiche Weise aus: Bald, nämlich, ist die Furcht Gottes der Weisheit Anfang und Wurzel (1, 15. 20) [1], bald wieder der Weisheit Vollendung (1, 16. 18). Auf jeden Fall schließt sie, nach dem Begriffe des Siraciden, eine aufrichtige religiöse Gesinnung und das Bestreben in sich, den Geboten Gottes einen unverbrüchlichen Gehorsam zu leisten (4, 14; 19, 20; 24, 22). Vereinigen wir das theoretische und das praktische Element derselben in die Einheit eines Begriffes, so erscheint sie als die den ganzen Geist erleuchtende Erkenntniß Gottes, sammt einer dieser Erkenntniß entsprechenden und von ihr bestimmten Gesinnung und Handlungsweise [2].

[1] Daher ist die Weisheit die Vollendung der Gottesfurcht (συντελεια του φοβου χυριου) 21, 11.

[2] Der Begriff den sich der Siracide von der subjektiven Weisheit gemacht atte, ist derselbe, wie in den Proverbien, aus welchen er ihn auch zuverlässig geschöpft hatte (vergl. S. 127 ff.).

Diesem Begriffe angemessen sind die von dem Siraciden angegebenen Bedingungen ihrer Erlangung. Oft und in mannigfaltigen Wendungen spricht er von der Zucht (παιδεια) der Weisheit, und schildert sie als eine sehr strenge, und von früher Jugend an beginnende (4, 17; 51, 26; 6, 18). Wer sich von dem Ernst und der Strenge dieser Zucht abschrecken läßt, kann niemals die Weisheit finden (6, 20). Diese Zucht erfordert nun vor allen Dingen anhaltendes Forschen in dem Gesetz (6, 37; 39, 1); hiemit sind die Belehrungen weiser Männer zu verbinden; man muß daher den Umgang solcher Männer, besonders ehrwürdiger Greise suchen, und ihren Belehrungen Gehör schenken (6, 34; 8, 8. 9). Auch die aufmerksame Betrachtung der Natur ist eine Quelle der Weisheit aus der fleißig geschöpft werden muß (39, 21 ff.). Mit diesen theoretischen Bemühungen müssen sich praktische verbinden. Der Zögling der Weisheit muß die göttlichen Gebote mit treuer Gewissenhaftigkeit beobachten (1, 26; 15, 1); sittenlosen Menschen erglänzt niemals ihr Licht (15, 7 ff.). Vergebens aber sind alle menschlichen Bemühungen, wenn Gott nicht das Gedeihen gibt; allein sein Segen wird demjenigen nicht fehlen, welcher redlich nach der Weisheit strebt, und sich eines reinen gottesfürchtigen Wandels befleißigt; denn Gott hat Wohlgefallen an Gottesfurcht, Treue und Milde (1, 27; 4, 14); er verleiht die Weisheit den Frommen, d. h. denen, die ihn lieben (1, 10; 39, 6. 7; 43, 33).

Sind die Bedingungen der Weisheits-Erlangung schwer, so sind ihre Früchte desto süßer und beglückender. Mit Begeisterung spricht der Siracide von den Belohnungen derselben, die er aus eigener Erfahrung kennen gelernt hatte (C. 51). Sie verleiht, nach ihm, Kenntniß und Einsicht (1, 19), Ruhe und Frohsinn (6, 28), Friede und Gesundheit (1, 18), Reichthum und Ehre (1, 17. 19). Unter die Wirkungen der Weisheit rechnet er auch die Fähigkeit gehaltvolle Sprüche zu dichten (1, 25); unter ihre

Belohnungen, die Völker zu richten (4, 15) [1]. — In jeder Beziehung erblickt der Siracide in ihr das höchste Gut, und wird nicht müde ihre Herrlichkeit und ihre segensreiche Früchte zu preisen (6, 19 ff.; 24, 19 ff.; 14, 20 ff.). Die meisten nun der von ihm bezeichneten Segnungen der Weisheit hängen mit ihrem Wesen zusammen und sind nichts anders als ihre natürlichen Äußerungen. Doch ist nicht zu verkennen, daß die überschwenglichen Hoffnungen, welche der Siracide an sie knüpft, besonders die auf das materielle Wohlseyn bezüglichen, vielfach mit seiner Vergeltungstheorie zusammenhängen, von welcher besser unten die Rede seyn wird.

### 1. Inhalt der subjectiven Weisheit.

Der Siracide nimmt nicht den mindesten Anstand zu erklären, daß er die wahre Weisheit, nach welcher er von Kindheit an gestrebt, auch wirklich erlangt habe (50, 27. 51 ff.); und als einen hochachtbaren Weisen lernen wir ihn auch wirklich aus seiner Schrift kennen. Es frägt sich daher, welches denn der Inhalt der in seinem Geist zur Entwicklung gekommenen und denselben erleuchtenden Weisheit war? Da sie durch und durch religiöser Natur war, so haben wir vor allen Dingen die Vorstellungen von Gott zu untersuchen, welche der Sohn Sirachs in seiner Gnomen-Sammlung ausspricht.

[1] Es ist ungewiß, wie dieses zu verstehen sey. An die im Buche der Weisheit (8, 14) herrschende Vorstellung, daß die wahren Weisen, die ächten Verehrer Gottes, dereinst zu Glanz und Macht und zur Herrschaft über die Völker würden erhoben werden, dürfen wir bei dem Siraciden, dem die eschatologischen Erwartungen jenes Buches fremd sind, nicht denken. Vielleicht will er damit nur sagen: Daß der wahre Weise, wie Salomo, von Gott zu fürstlicher Gewalt emporgehoben werde (Ad imperia et magistratus provehetur, ut apud Romanos Numa ad regnum (Grotius).

### 1) Gott.

Im Wesentlichen ist der Gottesbegriff dieses Weisen der althebräische. Es wäre überflüssig auf alle die Stellen hinzuweisen, in welchen dieser Begriff und die in demselben begründeten Prädicate vorkommen. Wir beschränken uns auf Angabe derjenigen Punkte, in welchen der Siracide den gewöhnlichen Gottesbegriff zu höherer Entwicklung bringt, und wo sich daher Ergebnisse seiner Reflexion zu erkennen geben.

Seine ganze Theologie wurzelt eigentlich in der Idee des Absoluten. Überall schwebt ihm die Absolutheit Gottes vor, die er auch in den mannigfaltigsten Formeln ausspricht. Gott ist ihm der Höchste (ὑψιστος, 47, 8; 37, 15) [1], der Gott des Alls der Dinge (ὁ θεος παντων, 33, 1; 50, 22). Seine Größe kann nicht zunehmen und nicht abnehmen; er ist der Allvollkommene, der Unerforschliche (18, 1—6). Die Natur fühlt seine Größe; der Himmel, das Meer und die Erde erzittern, wenn er daherkömmt, die Berge und die Gründe der Erde erbeben vor seinem Anblick (16, 18. 19). — Als der Absolute ist er der letzte Grund von Allem, was da ist und geschieht. Er hat Alles durch seine Weisheit geschaffen; allein diese selbst ist, als objective, sein Geschöpf, eine Emanation aus seinem Wesen. Statt ihrer führt der Siracide die Schöpfung Gottes auch auf das Wort Gottes zurück (λογοι θεου 42, 15) oder auf seinen gnädigen Rathschluß (ἐυδοκια [2] 42, 15; χρισις

[1] Dähne (2, S. 141) sieht in dem Gebrauch dieses Wortes einen Einfluß alexandrinisch-jüdischer Philosophie. Allein mögen es auch die Alexandriner in eigener Beziehung von Gott gebraucht haben, so folgt daraus nicht daß es überall, wo es vorkommt, aus alexandrinischer Quelle geflossen sey. Als Übersetzung von עֶלְיוֹן konnte es frühe in den Sprachgebrauch der griechisch schreibenden und redenden Juden eingehen.

[2] Es ist jedoch zu bemerken, daß die Worte: και πασα ἡ κτισις αὐτου

16, 26). Als absoluter Urgrund der Welt regiert er auch Alles mit unbeschränkter Macht. Die ganze Natur gehorcht seinem Willen (Cap. 39); von ihm hängen die Schicksale aller Völker ab (33, 1 ff.); von ihm kommt Glück und Unglück [1], Leben und Tod, Armuth und Reichthum (11, 14). Er gründet Throne und stürzt Throne um, erhebt und erniedrigt (10, 14; 11, 12 ff.).

Obgleich die Gottheit als das absolute Seyn auffassend, ist der Siracide doch weit entfernt von dem Gedanken sie mit der Welt zu identificiren. Der wesentliche Unterschied Gottes von der Natur, der von den ältesten Zeiten her zu den specifischen Eigenthümlichkeiten des hebräischen Gottesbegriffs gehörte, wird auch von ihm überall festgehalten. Aus den schon angeführten Stellen geht hervor, daß er die Welt als ein Produkt des allmächtigen Willens Gottes betrachtete, weßhalb er sie auch überall als den Befehlen ihres Schöpfers gehorsam darstellte. Sehr befremdend erscheint daher auf den ersten Blick die Stelle 43, 27, wo der Siracide seine poetisch-beredte Schilderung der Wirksamkeit Gottes in allen Räumen und Reichen der Natur mit den Worten schließt: Um es kurz zu sagen, Gott ist Alles (το παν ἐστιν ἀυτος). Wollen wir nicht annehmen, daß er hier in lauten Widerspruch mit seiner sonst überall festgehaltenen Vorstellung von Gott trat und sich zu einem Gedanken verirrte, der dem hebräischen Geiste jederzeit ganz fremd blieb, so dürfen wir jene Worte auch nicht in dem pantheistischen Sinn nehmen, sondern müssen sie dahin deuten, daß in der ganzen Na-

ἐν ευδοκιᾳ ἀυτου, von Bretschneider ex conjectura, und nach Analogie des bei dem Syrer hier vorkommenden Beisatzes, in den Text eingeführt worden sind.

[1] Dähne (2, S. 129) übersetzt ἀγαθα και κακα mit: Gutes und Böses, und findet hier den Gedanken ausgesprochen, daß auch das Böse von dem göttlichen Wesen komme. Allein von moralisch Gutem und Bösem ist hier, wie aus den nachfolgenden Worten hervorgeht, nicht die Rede.

tur Alles von Gott abhängt, Alles Wirkung seiner Allmacht ist[1].

Daß sich der Siracide Gott als eine intelligente Persönlichkeit, als ein geistig vollkommenes Wesen dachte, geht aus allen seinen Äußerungen hervor; allein auffallend möchte es scheinen, daß bei ihm von der reinen Geistigkeit Gottes nirgends die Rede ist[2]. Ja noch mehr, er spricht nicht einmal von dem Geiste Gottes, dieß jedoch wohl nur aus dem schon oben angeführten Grunde, weil in seiner Anschauungsweise die göttliche Weisheit die Stelle einnahm, welche gewöhnlich die Hebräer dem Geiste Gottes anwiesen. Daß er aber der reinen Geistigkeit Gottes nicht erwähnt hat sicherlich seinen Grund darin, weil der eigentliche Hebraismus sich zu keiner Zeit zu diesem Begriffe erhoben hat[3]. Wohl dachte man sich Gott als unsichtbar, allein nur deßwegen, weil man glaubte, daß er zu groß und zu erhaben sey, um mit den Sinnen erfaßt werden zu können, und daß die Erscheinung seiner unendlichen Herrlichkeit für den schwachen

[1] „Nostrum pantheismo indulsisse, minime verosimile est, cum nihil præterea legatur, quod ejus modi opiniones prodat" sagt Bretschneider in seiner griech. Ausg. des Siraciden mit Commentar, S. 610. Unrichtig aber ist es, wenn er το παν mit summum erklären zu können glaubt. Richtiger ist die Erklärung: Alles in Allem; „ille ipse est auctor et gubernator (omnium rerum)."

[2] Von der Unsichtbarkeit Gottes spricht er (43, 31) sehr ausdrücklich; aber Unsichtbarkeit ist noch nicht reine Geistigkeit.

[3] „Es ist schon von mehrern Gelehrten erinnert worden, daß das Alterthum nicht unsern metaphysischen Begriff von Geist, wie ihn Descartes aufstellte, gehabt, sondern sich die Geister als luftartige Wesen der feinsten Materie gedacht habe, was sein πνευματικον, ἀσωματον, ἀορατον, u. s. w. bezeichnet. Dieses zeigen auch die Wörter πνευμα, רוּחַ an, die zunächst ein luftartiges, feines und unsichtbares Wesen bezeichnen." Bretsch. Syst. Darstellung der Dogm. u. M. der Apokryph., 1, S. 122. Mit Unrecht schreiben den Hebräern den Begriff einer rein geistigen Gottheit zu: V. Cöln, bibl. Theol., 1, S. 131; und Ewald, Gesch. des Volks Isr., 2, S. 110. S. was Letzterer selbst dagegen bemerkt, S. 113.

Menschen todbringend sey. Das Verbot von Gott ein Bild zu machen gründete sich auf den Gedanken, daß er über alle durch ein Bild nachzuahmende Gegenstände unendlich erhaben sey und auf die Besorgniß, durch irgend welche Bildnisse von Gott der Idolatrie, zu welcher die Hebräer ohnehin so geneigt waren, Vorschub zu thun. Der Begriff des Geistes Gottes schloß den der rein geistigen Natur desselben keineswegs in sich, insofern der Geist Gottes, wie man sich ihn dachte, nur Princip aller Wirksamkeit Gottes in sich selbst und außer sich war. Nur die alexandrinisch-jüdische Philosophie [1], mehr noch das Christenthum erhoben sich zur Idee der reinen Geistigkeit Gottes — ein ungeheurer Fortschritt, der namentlich auf die Erkenntniß des Gottes würdigen Cultus einen entscheidenden Einfluß äußern mußte.

Die Attribute, welche der Siracide Gott zuschreibt, sind im Ganzen die nämlichen, welche in dem Alten Testament ihm beigelegt zu werden pflegen. Mehrere derselben bezeichnen im Grunde nur seine Absolutheit in dieser oder jener Beziehung. So ist es mit der Allmacht Gottes, seiner Ewigkeit, Unveränderlichkeit, Allgegenwart und Allwissenheit. Was die letztere betrifft, so ist es nicht uninteressant, daß der Siracide bemerkt, daß vor der Schöpfung schon alle Dinge Gott bekannt gewesen seyen (23, 20) [2]. In mehreren Stellen urgirt er den Gedanken, daß Gott alle Gedanken und Gefühle des Menschen erforsche und in den Abgrund des Herzens eindringe (23, 19; 17, 19; 16, 17; 42, 15).

Merkwürdiger als das, was der Siracide über die sogenannten physischen Attribute Gottes sagt, sind seine Äuße-

[1] S. Dähne, jüd. alex. Rel. Phil., 1, S. 120 f.

[2] Die in der Weltschöpfung realisirten göttlichen Ideen, welche die alexandrinisch-jüdische Philosophie in den Logos verlegt, läßt der Siracide in Gott selbst vorhanden seyn. Daher seine Kenntniß, vor der Schöpfung schon, aller Dinge die einst zur Erscheinung kommen sollen.

rungen über die ethischen Vollkommenheiten desselben. Er faßt ihn auf als den Heiligen, der das Böse haßt und nur das Gute liebt (15, 13; 18, 14; 31, 13; 32, 3). Hieraus schließt er, daß Gott auch Niemanden zum Bösen verführe (15, 11), sondern im Gegentheil bei seiner ganzen Vorsehung sich zum höchsten Zweck vorsetze, den Menschen zu erziehen und zum Guten zu bilden (18, 13 ff.).

Äußerung der Heiligkeit Gottes ist seine Gerechtigkeit, welche der Siracide oft preiset (z. B. 16, 6. 12; 17, 23; 5, 4 ꝛc.). Nicht weniger aber preiset er die Gnade und Barmherzigkeit Gottes, welche er als eine über alle Geschöpfe sich erstreckende darstellt (18, 13) [1], eine Äußerung, mit welcher sich der in so manchen Stellen hervortretende enge israelitische Particularismus des Verfassers wenig verträgt (33; 36, 12—17). Eine schöne Offenbarung der Barmherzigkeit Gottes, auf welche der Siracide öfters aufmerksam macht, ist seine Geneigtheit dem sich bessernden Sünder zu verzeihen, und ihm die verwirkten Strafen zu erlassen (17, 24. 29; 2, 18; 16, 11 ff.). Nur macht es einen unangenehmen Eindruck, daß in so vielen Stellen diese Sünden-Vergebung von Almosen und Gebet abhängig gemacht wird (3, 30; 17, 25; 29, 12; 40, 17 ꝛc.); es deutet dieß auf gewisse Unvollkommenheiten in den sittlichen Begriffen des Siraciden, die wir später zu betrachten haben werden.

Überall von dem Gedanken ausgehend, daß alle Werke des Herrn gut seyen (39, 33), mußte er unvermeidlich zu der Frage geführt werden: Wie sich mit dieser Voraussetzung die vielen Übel vereinigen lassen, die überall in das menschliche Leben verwoben sind? Auch weicht er dieser Frage nicht aus. Seine Theo-

[1] „Eines Menschen Barmherzigkeit (ἔλεος) erstreckt sich blos auf seinen Nächsten, Gottes Barmherzigkeit aber über alles Fleisch. Er rüget und strafet, und führet zurück, wie ein Hirt seine Heerde. Er erbarmet sich derer die Zucht annehmen, und die sich seiner Rechte befleißigen."

dicee steht in innigem Zusammenhange mit seiner Vergeltungstheorie, und kann ohne diese nicht dargestellt werden. Hinsichtlich ihrer erhebt sich der Siracide nicht über den gewöhnlichen Standpunkt der Hebräer. Allgemeines Princip seiner ganzen Vergeltungslehre ist dieses, daß es Gott dem Frommen (Weisen) wohlgehen lasse, den Gottlosen (Thoren) aber mit mannigfaltigen Übeln heimsuche. Dieses wird unzählige Male wiederholt. Da er nun, der alten Denkungsweise seines Volkes getreu, die Geschicke des Menschen mit dem Tode sich abschließen läßt, so mußte er nothwendig alle Belohnungen und Bestrafungen in das gegenwärtige Daseyn verlegen. Von einer Vergeltung jenseits des Grabes ist auch bei ihm nirgends die Rede. Zwar heißt es (11, 26): Es sey dem Herrn leicht, dem Menschen am Tage seines Todes noch zu vergelten nach seinen Werken; allein dieß bezieht sich, wie aus dem ganzen Zusammenhang erhellt, nur darauf, daß kein Gottloser sich vor dem Ende seines Lebens glücklich preisen solle, weil noch in der Stunde seines Todes seine Thaten an das Licht kommen und bestraft werden können (vgl. V. 27 und 9, 11. 12). Auch darin bleibt der Siracide in der gewöhnlichen Denkungsweise seines Volkes befangen, daß er die unter göttlicher Vermittlung erfolgenden Wirkungen der Frömmigkeit und Gottlosigkeit beinahe immer nur auf die äußerlichen Verhältnisse bezieht. Auf innere Belohnungen und Bestrafungen weiset er nur selten hin, wie z. B. wenn er von der Weisheit rühmet, daß sie Ruhe des Geistes bereite, von der Frömmigkeit, daß sie Zutrauen zu Gott einflöße rc. Den Umstand, daß viele Gottlose sterben ohne für ihre Sünden gebüßt zu haben, sucht er, wie schon hebräische Weise vor ihm, dadurch zu erklären, daß die eigentlich von ihnen verwirkten Strafen an ihren Nachkommen geahndet werden (11, 28) und daß die Familien schlechter Menschen am Ende erlöschen (21, 4 ff.; 23, 24; 40, 15 ff.; 41, 5—11). Übrigens bemerkt er, daß Gott sich durch nichts bestechen läßt (32, 12),

und den Menschen nicht blos nach seinen Thaten, sondern auch nach seinen Absichten (ἐνθυμήματα) richtet (32, 19).

Der göttlichen Gerechtigkeit dienen, nach dem Siraciden, die Erscheinungen der Natur; alle verheerenden Naturbegebenheiten sind göttliche Strafen. Das Gute, welches die Natur darbietet, ist eigentlich nur für die Frommen bestimmt; nur diesen ist es auch wirklich heilsam; den Bösen gereicht es zum Nachtheil und Verderben (39, 24 ff.). Indessen kann es sich der Siracide nicht verhehlen, daß es viele Unglücksfälle gibt, die nicht nur den Sünder, sondern auch den Rechtschaffenen treffen, und daß überhaupt alle Menschen von Kindheit an mit mannigfaltigen Beschwerden und Leiden zu kämpfen haben (40, 1 ff.). Hierüber gibt er keine Erklärung. Er bemerkt zwar, daß alle Unglücksfälle eigentlich für die Sünder bestimmt seyen (40, 10), und den Sünder siebenmal treffen (40, 8); allein gerade diese seine Ansicht von der Bestimmung des Übels mußte ihm die Leiden der Frommen zu einem tiefen unerklärbaren Geheimniß machen. Ganz fremd blieb ihm jedoch nicht der, wahrscheinlich aus Hiob geschöpfte Gedanke, daß für den Frommen die Leiden heilsame Mittel der Prüfung sind (2, 4. 5). Allein wie wenig dieser so unendlich fruchtbare Gedanke in seine ganze religiöse Anschauung eingriff geht daraus hervor, daß er dessen nur ein einiges Mal Erwähnung thut, und ferner von demselben gar keinen Gebrauch macht.

### 2) Die Welt.

Die Welt-Ansicht des Siraciden hat nicht viel Eigenthümliches; es ist im Ganzen die von alten Zeiten her unter seinem Volke herrschende. Daß er die Welt als eine von Gott durch sein Wort geschaffene, d. h. schlechthin gesetzte ansah, zu gleicher Zeit aber die Schöpfung derselben der göttlichen Weisheit zuschrieb, ist bereits bemerkt worden. Aus dem Begriffe der Absolutheit Gottes folgte von selbst die vollkommene Abhängigkeit

der Welt von Gott, auf welche er sehr häufig hinweiset. Wiewohl der Siracide nirgends seine Vorstellung von dem Weltall genauer darlegt, so erkennen wir doch so viel, daß es im Ganzen die in dem Hebraismus gewöhnliche war. Auch ihm erscheint die Erde als der wesentlichste Theil der Welt, und alles Übrige nur um ihretwillen vorhanden. Der Himmel ist Gegenstand seiner höchsten Bewunderung; übrigens sieht auch er in demselben ein festes Gewölbe (στερεωμα, 43, 1), über welchem die Vorräthe der obern Wasser sind, und unterhalb dessen die Wolken einherziehen (43, 14). An dem himmlischen Gewölbe befestigt sind die Sonne, der Mond und die Sterne (43, 8. 9). Zwar spricht er in Absicht auf die letztern von einer leuchtenden Welt in der Höhe des Herrn (43, 10) [1], was jedoch nur auf die unermeßliche Anzahl derselben und die unter ihnen herrschende Ordnung hinweisen soll. Denn daß diese Sterne ungeheure Welten sind, lag sicherlich allen seinen Ahnungen noch ferne. Die unaufhörliche Bewegung der Gestirne und die unter ihnen herrschende, nicht der mindesten Störung unterworfene Ordnung hatten in hohem Grade seine Aufmerksamkeit auf sich gezogen und waren ihm eine Offenbarung der weltordnenden Weisheit des Höchsten (16, 26 ff.; 43, 11). Eigen ist bei ihm der Gedanke, daß gleichwie alle Naturwesen aus der Erde stammen, und wieder in sie zurückkehren, so auch alle irdischen Gewässer aus dem Meere entspringen und wieder in dasselbe zurückfließen (40, 11). In der ganzen Welt, sowie im menschlichen Leben, schien ihm ein Gesetz des Gegensatzes zu herrschen. Er schildert es 36, 7 ff.:

Warum hat ein Tag Vorzug vor dem andern,
 Da doch jedes Tageslicht des Jahres von der Sonne kommt?
Durch die Einsicht des Herrn wurden sie unterschieden,
 Er ordnete mannigfaltig Zeiten und Feste;

[1] κοσμος φωτιζων ἐν ὑψιστοις κυριου.

Einige erhob und heiligte er,
Andere machte er zu gemeinen Tagen.
Auch die Menschen sind alle aus Staub,
Und aus der Erde ist Adam geschaffen worden.
Aber nach der Fülle seiner Weisheit hat der Herr sie unterschieden,
Und ihre Schicksale mannigfaltig angeordnet.
Einige segnete und erhob er [1],
Einige heiligte er, und nahm sie in seine Nähe,
Andere verfluchte und erniedrigte er,
Und stürzte sie von ihrer Stelle.
(Wie Thon in Töpfers Hand,
Wie sein ganzes Schicksal von seiner Willkühr abhängig,
So sind die Menschen in ihres Schöpfers Hand,
Daß er ihnen zutheilt nach seinem Rathschluß).
Dem Bösen gegenüber steht das Gute,
Dem Tode gegenüber das Leben,
So dem Frommen gegenüber der Sünder.
Und also betrachte alle Werke des Höchsten,
Es sind immer zwei Werke, eines gegenüber dem andern.

Über dieses Gesetz des Gegensatzes geht der Siracide in keine weitere Erklärungen ein, und macht auch von ihm sonst keine Anwendung [2].

[1] Wahrscheinlich versteht hier der Siracide die Fürsten, und in den folgenden Worten Priester und Propheten. S. Gfrörer, Philo., 1, 1ste Abth., S. 44.

[2] Gfrörer (Philo., 1, 2te Abth., S. 45) sieht in dem Ausspruche, daß vermöge des von Gott angeordneten Gesetzes des Gegensatzes, das Gute dem Bösen, und der Fromme dem Sünder entgegenstehe, den Ausdruck einer fatalistischen Denkungsweise, die er, weil sie mit andern Äußerungen des Siraciden im Widerspruche steht, dem Einfluß seiner Zeit zuschreibt. Läugnen läßt sich nun nicht, daß die ganze Stelle, zu welcher jener Ausspruch gehört, sehr fatalistisch lautet. Bedenkt man nun mit welcher Entschiedenheit der Siracide sich für die Freiheit des Willens ausspricht, so muß dieses natürlich auffallen. Doch möchten wir aus diesem in seinen Äußerungen vorkommenden Widerspruch nicht folgern, daß er seine fatalistische Aussprüche der Denkungsweise seiner Zeit entlehnt habe; vielmehr scheinen sie uns aus der Unvollkommenheit seiner Speculation entsprungen zu seyn. Der Siracide schwankt zwischen Freiheit und Nothwendigkeit. Hier wo er von dem

Sehr merkwürdig ist es, daß der Siracide, welcher doch in einer Zeit lebte, wo der Glaube an höhere Geister allgemein unter den Israeliten herrschte und die Vorstellungen von ihnen zu hoher Entwicklung gekommen waren, so selten von Engeln spricht. Nur in zwei Stellen erwähnt er ihrer, und auch hier nur im Vorbeigehen (45, 2; 48, 21)[1]. Wohl dürfen wir hieraus schlie-

Begriffe der göttlichen Absolutheit ausgeht, geräth er auf eine Art von Prädestination, wie überall die zu einseitig in dem Gesichtspunkt der Absolutheit des Urwesens sich stellenden Denker, zu der Meinung von einer unausweichlichen Vorherbestimmung hingetrieben worden sind (man denke an Augustin und Calvin). Von dem sittlichen Bewußtseyn ausgehend, erkennt er mit Gewißheit die Freiheit des Willens. Es wird uns nicht befremden wenn der Siracide das große Problem der Ausgleichung der Freiheit mit der Nothwendigkeit, an welchem so manche Speculation Schiffbruch litt, nicht zur Lösung zu bringen vermochte. Weiß sich doch selbst der Apostel Paulus diese Antinomie nicht zu lösen. Was in dieser Stelle der Siracide sagt erinnert unwillkührlich an eine mit Unrecht von der Kritik in Anspruch genommene Stelle des Lactanz (Institt. div. 2, 9), in welcher auf ähnliche Weise ein durch die ganze Welt sich erstreckender, einerseits an den Sohn Gottes, andererseits an den Satan sich anknüpfender Gegensatz geschildert wird. Ähnliche Stellen aus griechischen Schriftstellern hat Grotius zu unserer Stelle gesammelt. Es war, nach dem Zeugniß des Aristoteles, eine bei den griechischen Philosophen sehr verbreitete Meinung, daß in der Welt Alles aus Entgegengesetztem bestehe. Die Idee dieses Gegensatzes liegt der ganzen Zoroastrischen Lehre zum Grunde. Aus der Verbreitung des Zoroastrismus in dem Zeitalter des Siraciden läßt sich aber noch nicht folgern, daß er seine in der angeführten Stelle enthaltene Meinung aus demselben entlehnt habe. Überall zeigt sich ja bei diesem jüdischen Weisen eine entschiedene Abneigung gegen alles Ausländische. Warum auch eine Ansicht aus fremder Quelle ableiten wollen, zu welcher der Siracide sehr gut durch eigenes Nachdenken kommen konnte? V. Van Gilse, Comment., p. 80.

[1] Auch in der Stelle 17, 17 (ἑκαστῳ ἔθνει κατεστησεν ἡγουμενον, και μερις κυριου Ισραηλ ἐστι) glaubt Dähne (2, S. 141) eine Erwähnung von Engeln zu finden, und zudem eine Spur der alexandrinischen Ansicht, nach welcher den Völkern, die sich blos zur Erkenntniß der göttlichen Kräfte oder Engel zu erheben vermocht hätten, auch diese als Aufseher und Führer von dem höchsten Gott zugetheilt, von ihnen jedoch als unbeschränkte Gebieter angesehen und verehrt; die wahren Israeliten aber, oder die, welche

ßen, daß die Engel in seiner ganzen Weltanschauung keine bedeutende Stelle einnahmen. Es frägt sich sogar, ob er nur an die Realität derselben glaubte. Dem Satan wenigstens und dem ganzen dämonischen Reich scheint er keine wirkliche Existenz zugeschrieben zu haben. Schon in der Bemerkung (21, 27): „Wenn der Gottlose den Satan verflucht, so verflucht er sich selbst," spricht sich eine gewisse polemische Tendenz gegen den gewöhnlichen Glauben an den Satan aus; denn offenbar bekämpft er hier die Meinung derjenigen, welche die Sünde, anstatt sie als eigene Verschuldung zu betrachten, der Versuchung von Seiten böser Geister zuschreiben wollten [1]. Deutlicher aber tritt seine Meinung von der bösen Geister-Welt aus der Stelle 39, 28—31 hervor:

sich zu der Erkenntniß Gottes an sich emporgeschwungen, von dem Höchsten selbst als sein Loos erwählt worden seyen. — Wenn aber auch das Wort ἡγουμενος nothwendig auf einen Schutzengel bezogen werden müßte, so würde doch noch nicht folgen, daß die angegebene jüdisch-alexandrinische Meinung dieser Stelle zum Grund läge, sondern blos daß sich hier eine Anspielung fände auf die, im nachexilischen Zeitalter zur Aufnahme gekommene Vorstellung, daß einzelne Engel mit dem Schutz einzelner Völker beauftragt seyen (S. Dan. 10, 12 ff.). Übrigens hängt Alles von der Erklärung des Wortes ἡγουμενος ab, welches häufig in der Bedeutung von Anführer, Machthaber, Fürsten vorkommt (S. Schleussner, Thes. in Sept., sub voce ἡγουμενος). Nimmt man nun diesen Ausdruck in diesem Sinn, so bedeutet obige Stelle: Über jedes Volk hat Gott einen Fürsten gesetzt; der Fürst Israels aber ist Gott selbst. — Noch verdient hier bemerkt zu werden, daß in der oben angeführten Stelle 45, 2 das Wort ἁγιοι nicht einmal mit Gewißheit auf Engel bezogen werden kann. Es könnte auch von heiligen Vorvätern der Nation verstanden werden.

[1] Bretschneider, Comment. u. in System. Darstell. der Dogm. u. Moral der Apokryphen, 1, S. 187, glaubt daß in dem hebräischen Urtext das hier vorkommende Wort Satan eigentlich im Sinne von Verläumder gestanden habe: „Wenn der Böse den, der Böses von ihm spricht, verwünschet, so sollte er eigentlich sich selbst verwünschen." Aus Irrthum habe der Übersetzer dieses Wort von dem Satan verstanden. Dieser Meinung schenkt auch Van Gilse seinen Beifall, S. 51.

Es gibt Geister, welche zur Rache geschaffen sind,
Und durch ihren Zorn die Strafe sicher ausführen.
Zur Zeit der Vollendung äußern sie ihre Kraft,
Und geben dem Zorn ihres Schöpfers Genüge.
Feuer und Hagel, und Hunger und Pest,
All dieses ist zur Rache geschaffen,
Die Zähne der Raubthiere, und Skorpionen und Schlangen,
Und das Schwerdt, welches Rache nimmt an den Gottlosen zum Verderben,
Freuen sich seines Befehls,
Und sind auf der Erde bereit zu seinem Dienst,
Und zu ihrer Zeit übertreten sie nicht sein Gebot.

Hier verwandelt der Siracide die bösen Dämonen in verderbliche Kräfte und Erscheinungen der Natur, was er doch nicht leicht hätte thun können, wenn dieselben für ihn noch wahre Wirklichkeit gehabt hätten. Täuschen wir uns nicht über die Meinung des Siraciden in Betreff dieses Gegenstandes, so erkennen wir auch hier in ihm den denkenden Mann, der sich von dem Volksglauben seiner Zeit unabhängig zu erhalten wußte, und unzugänglich den fremdartigen Elementen, welche damals schon in die religiöse Denkungsweise der Juden eingedrungen waren, vorzugsweise bei dem stehen blieb, was die heiligen Bücher seiner Nation ihm darboten. In der That stimmen seine Äußerungen über die Dämonen weit mehr mit den ältern Vorstellungen von ihnen überein, als mit denjenigen, welche sich im nach-exilischen Zeitalter ausbildeten, und scheinen beinahe eine Reminiscenz aus Ps. 78, 49 ff. zu seyn.

### 3) Der Mensch.

In seinen Ansichten von dem Menschen geht der Siracide vorzüglich von den ersten Capiteln der Genesis aus. Der erste Mensch unterschied sich, wie er bemerkt, von allen nachfolgenden dadurch, daß er unmittelbar von Gott geschaffen wurde (49, 16). Gott schuf ihn aus Erde (17, 1). Darum sind alle

Menschen Staub und Asche (17, 32; 10, 9; 36, 10); aber es ist in ihnen ein Princip des Lebens, welches der Siracide bald ψυχη (10, 28. 29), bald πνευμα nennt (31, 13; 38, 23). Daß dieses Lebensprincip den Menschen von Gott eingehaucht sey, sagt er zwar nicht; allein wir dürfen sicherlich voraussetzen, daß dieses seine aus Gen. 2 geschöpfte Überzeugung war. Nirgends läßt sich erkennen, ob er sich dasselbe als persönlich gedacht habe; wahrscheinlich ist es aber nicht, weil in diesem Falle seine Erwartungen von dem künftigen Loos des Menschen sich ganz anders hätten gestalten müssen. Dennoch werden wir wohl annehmen dürfen, daß es sich der Siracide als Grundlage aller auszeichnenden Vermögen dachte, die er von Gott dem Menschen verliehen werden läßt, und die in ihrer Gesammtheit das göttliche Ebenbild ausmachen, nach welchem der Mensch geschaffen ist (17, 3) und zu welchem auch die Herrschaft über die ganze thierische Schöpfung gehört (17, 4). Diese distinctiven Vermögen des Menschen führt der Siracide allerdings nicht in richtiger Ordnung auf; seine psychologischen Begriffe waren noch sehr verworren, und sein Sprachgebrauch unbestimmt. Doch verdient bemerkt zu werden, daß er hinweiset auf das Vermögen der Wahrnehmung durch die Sinne (Auge und Ohr, 17, 6), auf das Urtheilsvermögen (το διαβουλιον (ebend.), auf den Verstand (καρδια), als Vermögen intellektueller Erkenntniß (ἐπιστημη συνεσεως) und der (sittlichen) Unterscheidung des Guten und Bösen (17, 7)[1] und auf das Sprachvermögen (ἡ γλωσσα, 17, 6). Die sittliche Freiheit schreibt er dem Menschen ausdrücklich zu, weßhalb ihm auch jede Sünde als Schuld erscheinen mußte (15, 11 – 17; 6, 32 ff.). Unmöglich konnte das Gewissen ihm unbekannt bleiben: auch tritt der Begriff desselben öfters bei ihm

[1] Des Wortes καρδια bedient sich der Siracide auch um das Princip der sinnlichen Begierden zu bezeichnen, z. B. 5, 2.

hervor. Allein dem hebräischen Sprachgebrauch seines Großvaters sich enge anschließend bezeichnete es der Enkel nicht mit dem Worte συνειδησις, sondern mit den Worten καρδια (37, 13) und ψυχη (14, 2; 35, 23; 37, 14), welches letztern er sich auch bedient um die Gemüthsart des Menschen zu bezeichnen (37, 12).

Als die Bestimmung der Menschen gibt er (17, 10) an, daß sie die Größe Gottes erkennen und preisen sollten. Genauer indessen erhellt seine Meinung von der menschlichen Bestimmung aus seiner Lehre von der Weisheit. Als höchstes Gut soll sie auch letzter Zweck der menschlichen Bestrebungen seyn.

Die Schwäche und Unvollkommenheit des Menschen bringt er öfters zur Sprache: Er erinnert an die Kürze und Ungewißheit der dem Menschen zugemessenen Lebensdauer (18, 9. 10; 14, 42); mit dieser scheint ihm die ganze menschliche Unvollkommenheit zusammenzuhängen, die er nun hinwiederum als einen Grund der göttlichen Barmherzigkeit anführt (17, 29. 30). Den Menschen läßt er von Gott gut erschaffen werden (10, 18) und bemerkt ausdrücklich, daß Gott niemanden zur Sünde verführe (15, 11 ff.); dabei verkennt er aber die allgemeine Sündhaftigkeit der Menschen keinesweges (8, 5). Diese leitet er nun von der Sünde des ersten Weibes ab (25, 24)[1]. Daß bei dieser

[1] «Απο γυναικος ἀρχη ἁμαρτιας, και δι᾽αὐτην ἀποθνησκομεν παντες.» Ob ἀρχη hier den Anfang, oder die Ursache bedeute, ist zwar ungewiß, doch letzteres wahrscheinlicher. In gleicher Bedeutung kommt ἀρχη auch in andern Stellen vor, z. B. 10, 12. 13. S. Bretsch., Comment. ad. l. c. u. Moral u. Dogm. der Apokr., S. 283. Bedeutet das Wort ἀρχη hier Ursache, so fällt die Meinung derjenigen hinweg, welche (wie Stäudlein, Gesch. der Sittl. Jesu, 1, S. 395. Van Gilse, Comment., p. 52) glauben, daß der Siracide hier nur von dem ersten Zeit-Ursprung der Sünde sprechen wolle. Allerdings würde diese Erklärung besser mit seiner Behauptung übereinstimmen, daß das Sittlich-Böse dem Menschen nicht anerschaffen sey. Dagegen läßt sich die erstere Erklärung leichter mit der Annahme einer allgemeinen Sündhaftigkeit, und der Ableitung der allgemeinen Sterblich-

Behauptung der Siracide auf 1 Mos. 3 zurückblickt, kann keinem Zweifel unterliegen; allein es darf dabei nicht übersehen werden, daß er in jenen Mythus vom Sündenfall einen Gedanken hineinträgt, der eigentlich nicht darin liegt, und welchen auch keiner der vorexilischen Schriftsteller des Hebraismus darin fand. Diese seine Meinung von dem Zusammenhang der allgemeinen Sündhaftigkeit mit dem Fall Evas gehört unter die Ansichten die sich erst in dem nacherilischen Zeitalter unter den Juden entwickelt hatten, und von welchen nur wenige bei dem Siraciden Eingang fanden. Mit mehr Recht konnte er sich auf 1 Mos. 3 berufen, wenn er die allgemeine Sterblichkeit von der Sünde des ersten Weibes ableitet (25, 24)[1]. Im Widerspruch hiemit scheint zu stehen was er 17, 1—2 sagt, daß nämlich Gott den aus Staub geschaffenen Menschen wieder in den Staub habe zurückkehren lassen, und ihm nur eine gewisse Anzahl von Lebenstagen und eine bestimmte Zeit zugemessen habe. Doch muß bemerkt werden, daß auch nach dem Berichte der Genesis der Mensch ursprünglich sterblich geschaffen wurde; die Unsterblichkeit sollte erst eine Wirkung der Frucht des Lebensbaums seyn, die den Protoplasten nach dem Sündenfall entzogen wurde.

Auf die Ansichten des Siraciden von dem endlichen Loos der Menschen ist oben schon hingedeutet worden. Von den höhern

keit von eben jener Sünde des ersten Weibes vereinigen. Es läßt sich vermuthen, daß der Siracide über das blos historische oder caussale Verhältniß der Sünde zu dem Fall der ersten Menschen eben so wenig mit sich selbst ins Klare gekommen war, als Paulus, dessen Äußerungen in der berühmten Stelle Römer 5, 12 an der gleichen Unbestimmtheit leiden, wie die oben angeführte Stelle des Siraciden.

[1] In der oben angeführten Stelle ist es zwar ungewiß, ob das Relativum αὐτην auf γυνη, oder auf ἁμαρτια zu beziehen sey, doch jenes das Wahrscheinlichere. «Referendum ad γυναικα, idque eo etiam confirmatur quod Nepos alias dixisset δια ταυτην, vel δι' ἣν και» (Bretsch. ad. l. c.).

und trostvollern Erwartungen in Absicht auf die künftigen Geschicke des Menschen, welche sich zu seiner Zeit bereits unter den Juden verbreitet hatten, nahm er nichts an. Seine Ehrfurcht vor den heiligen Schriften seines Volks erlaubte ihm nicht über die in diesen herrschenden Begriffe hinauszugehen. Demzufolge stellte sich ihm der Tod in einer ungemein schreckenden Gestalt dar. In demselben kehrt der Mensch zu der Erde zurück, aus der er genommen war, und welche daher als die Mutter Aller bezeichnet wird (40, 1. 11). Kriechenden und wilden Thieren, und Würmern übergibt er den Menschen zum Raube (10, 11): Doch ist dieses natürlich nur von dem Leibe zu verstehen, denn das Lebensprincip, die Seele (πνευμα) entflieht bei dem Tode (38, 23). Wo es hingehe, was aus ihm werde, darüber erklärt sich der Siracide nicht. Wir treffen auch hier auf den dunkeln Punkt, den wir in den alt-hebräischen Vorstellungen von den künftigen Geschicken des Menschen wahrgenommen haben. Wohl lehrt der Siracide auf das bestimmteste, der Tod sey keine völlige Zerstörung des Menschen, derselbe komme in den Hades und lebe dort fort; allein was von dem Menschen denn eigentlich in jenes unterirdische Reich komme, das sagt er nirgends. Offenbar hatte er es selbst in dieser Beziehung nicht zu einem klaren, bestimmten Begriffe gebracht. Hier nun, in der Unterwelt, erleidet der Mensch keine Schmerzen mehr; insofern ist der Tod für ihn eine Ruhe (ἀνάπαυσις, 30, 17; 22, 11; 38, 21); allein hier genießt er auch kein Vergnügen mehr, weßhalb jeder suchen soll sich im Leben so viel Genüsse zu verschaffen als es ihm vergönnt ist (14, 14—16). Auch kein Lob Gottes läßt sich in dem Hades vernehmen (17, 27). Das Leben in demselben ist folglich ein beinahe bewußtloses, auf jeden Fall freudeloses Schattenleben; es ist so zu sagen ein ewiger Schlaf (κοιμησις ἀιωνιος 47, 19). Eine Rückkehr aus diesem unterirdischen Reiche steht nicht zu erwarten (38, 21). Von einer Ver-

geltung in ihm ist nirgends die Rede. Mit Unrecht wurde auf eine solche die Stelle 7, 17 bezogen: „Die Strafe des Gottlosen ist Feuer und Wurm.“ Mag es auch seyn, daß schon in dem Buche Judith, und auch in dem Neuen Testament dieser Ausdruck bildliche Bezeichnung der Strafen der zukünftigen Welt ist, so kann er hier unmöglich dieselbe Bedeutung haben, so wenig als bei Jesaias 66, 24, von wo ihn der Siracide wahrscheinlich hergenommen hat. In diesen beiden Stellen ist Feuer und Wurm nichts anders als Bild der den Gottlosen schon in dem gegenwärtigen Daseyn treffenden Strafen, entlehnt von dem Loose unbegrabener Leichname von den Würmern gefressen und endlich von dem Feuer verzehrt zu werden. Was der Siracide von den in den Himmel aufgenommenen Henoch und Elias sagt (44, 16[1]; 49, 14; 48, 9) ist alt-testamentliche Reminiscenz und deutet auf den Gedanken hin, daß Gott zu Gunsten ausgezeichneter Frommen eine Ausnahme von dem allgemeinen Geschick der Menschen machen könne[2]. Eben so verhält es sich mit der Wiedererscheinung des Samuel[3], und der von dem Elias

[1] Gfrörer (Philo, 2, S. 39) und Dähne (2, S. 143) finden in den, 44, 16 vorkommenden Worten: Henoch sey ὑποδειγμα μετανοιας gewesen, eine Anspielung auf die Bedeutung welche Philo demselben beilegt. Dähne weiset dabei auf die Philonische Lehre von den patriarchalischen Genealogien als Typen der wesentlichen Tugenden hin. Allein wäre dem Siraciden, oder seinem Übersetzer, diese alexandrinische Lehre bekannt gewesen, so müßte es befremden, daß er nur bei Henoch darauf anspielte. Mag auch Bretschneider Unrecht haben, wenn er (Comment., S. 617) dem Worte μετανοια die Bedeutung von pietas zuschreibt (causa pro effectu), so kann dagegen füglich angenommen werden, daß der Siracide, von dem Gedanken der allgemeinen Sündhaftigkeit ausgehend, sich dachte: Henoch sey erst durch Besserung Gott wohlgefällig und in dieser Hinsicht für alle künftige Geschlechter ein nachzuahmendes Vorbild geworden.

[2] Auch bemerkt der Siracide (49, 14): Es sey auf Erden Niemand geschaffen worden, der dem Henoch ähnlich gewesen wäre.

[3] Eigentlich ist von einer Wiedererscheinung des Samuel nicht die Rede, sondern nur davon, daß er nach seinem Tode noch prophezeyt, Saul sein

bewirkten Todtenerweckung (46, 20; 48, 4); es sind alt-testamentliche Züge, an welche allerdings die spätere Auferstehungs-Erwartungen anknüpfen konnten, die aber sämmtlich auf Ausnahme von dem allgemeinen Geschicke der Menschen hindeuten und höchstens den dunkeln Gedanken in sich schließen von einer Möglichkeit, durch eine wunderbare Fügung Gottes aus dem Reiche der Todten auf einige Zeit wieder in das der Lebendigen entlassen zu werden [1]. Eine verworrene Regung des so tief in dem Menschen wurzelnden Unsterblichkeits-Bewußtseyns spricht sich in ihnen allerdings aus; allein sie beweisen nur um so mehr welche Macht der Scheol-Begriff über die Hebräer erlangt hatte, insofern sie denselben so lange nicht zu durchbrechen vermochten.

4) Sittliche Begriffe.

Daß, wie in den Proverbien, so auch bei dem Siraciden, alle sittlichen Begriffe sich in der Idee der Weisheit concentriren,

Ende vorherverkündigt, und seine Stimme aus dem Boden hervor habe vernehmen lassen.

[1] Hieher gehört auch was 48, 10—12, mit Bezugnahme auf Mal. 4, 5 von Elias gesagt wird: „Der bezeichnet ist zur Zurechtweisung für künftige Zeiten, den Zorn zu stillen vor dem Strafgerichte, um des Vaters Herz zum Sohne zu wenden, und die Stämme Jakobs herzustellen. Heil denen die dich sehen, und mit Liebe geschmückt sind. Denn auch wir werden leben." Bretschneider, in seinem Commentare, erklärt diese Stelle für unächt, aus dem Grund weil hier die dem Siraciden sonst ganz fremde Auferstehungshoffnung ausgesprochen sey. Doch bemerkt dieser Gelehrte selbst, daß diese Worte sich in allen Manuscripten und Versionen finden. Von einer dereinstigen Wiedererscheinung des Elias ist nun hier allerdings die Rede; eine andere Frage ist aber doch die, ob hier im Allgemeinen von einer Auferstehung der Todten gesprochen werde. Mit Sicherheit kann dieses nicht behauptet werden, indem die Worte: και γαρ ἡμεις ζωῃ ζησομεθα, auch von der Hoffnung des Siraciden verstanden werden können, daß Elias bald wieder erscheinen und seine Zeitgenossen noch die beglückenden Wirkungen seiner Ankunft erfahren würden. So erklärt, würden diese Worte ein Gegenstück bilden zu den neu-testamentlichen Stellen in welchen die Apostel die Erwartung ausdrücken noch Zeugen der Parusie des Menschensohnes zu seyn.

ist bereits bemerkt worden. Der sittliche (gerechte) Mensch ist ihm der Weise; die Tugend nichts anders als die Realisirung der theoretischen Weisheit, ihre Bewährung im Handeln und Leben. Ruhte nun bei ihm die theoretische Weisheit durch und durch auf seinen religiösen Überzeugungen, so mußten auch alle seine sittlichen Begriffe sich unter den religiösen Gesichtspunkt stellen. Eine von dem frommen Glauben und Cultus unabhängige Tugend kannte er nicht. Alle seine ethischen Lehren und Vorschriften vereinigen sich daher bei ihm, in ächt hebräischer Weise, in dem Begriffe der Furcht Gottes (25, 10). Sie ist, wie oben schon bemerkt wurde, der Anfang und die Vollendung der Weisheit; sie geht über Reichthum und Kraft; bei der Furcht des Herrn gibt es keinen Schaden; wo sie ist braucht man keine Hilfe zu suchen; sie schmückt den Menschen mehr als die höchste Herrlichkeit (40, 26 f.; 10, 22. 24; 23, 27; 1, 12. 20). Mit der Furcht Gottes parallelisirt der Siracide in einigen Stellen die Liebe Gottes (2, 17; 7, 30; 31, 16[1]): Allein er verweilt bei diesem Begriffe nicht länger; immer ist es wieder die Furcht Gottes auf welche er zurückkommt, und in welcher er das Wesen der tugendhaften Gesinnung und Handlungsweise bestehen läßt.

Frägt man nun weiter: Was denn die Furcht Gottes sey? so antwortet er: Die Befolgung der göttlichen Gebote (35, 23. 24; 37, 12; 2, 16. 17). Gleichwie, nach ihm, die theoretische Weisheit aus der in der heiligen Schrift enthaltenen Offenbarung geschöpft werden muß, so gelangt man zur

[1] In der Stelle 25, 10 hat eine Variante statt φοβος κυριου, ἀγαπησις κυριου; ein unmittelbar darauf eingeschalteter Vers sagt: Die Furcht Gottes ist der Anfang der Liebe, der Glaube aber der Anfang der Anhänglichkeit an ihn. Schon die Hinweisung auf die πιστις als Princip der Anhänglichkeit und Liebe deutet auf eine christliche Hand, welche diesen Vers einschaltete.

praktischen Weisheit, d. h. zur Furcht Gottes nur dadurch, daß man sich in seinem ganzen Verhalten genau an die in der heiligen Schrift ausgesprochenen Vorschriften anschließt. Indessen entging es dem Siraciden doch nicht, daß auch das Gewissen eine richtige Norm des Wollens und Handelns sey; darum verlangt er daß man es um Rath fragen, und seiner Stimme folgen solle, lebt aber der Überzeugung, daß es mit der heiligen Schrift in genauer Übereinstimmung stehe (35, 23; 37, 13. 14).

Diese Bestimmung der Furcht Gottes als der treuen, unwandelbaren Befolgung der göttlichen Gebote war aber doch im Grunde nur eine formale. Fragen wir nach dem materialen Gehalt derselben, so möchte es schwer seyn aus den so vielfache Lebensverhältnisse berührenden Belehrungen des Siraciden einen klaren allgemeinen Begriff herauszufinden. Gehen wir von den Stellen aus in welchen er auf die Nothwendigkeit hinweiset seine sinnlichen Begierden zu beherrschen (5, 2; 6, 2. 27; 18, 30) und jedes Übermaaß der Gefühle und Leidenschaften zu zügeln (30, 21 f.), so könnte es scheinen, daß er sich, gleichwie die ältern Gnomiker, die Tugend als das richtige Ebenmaaß in allen Bewegungen der Seele gedacht habe. Diese σωφροσυνη war aber, seinen Ansichten zufolge, noch nicht das höchste Ziel des menschlichen Strebens; sie selbst sollte erst noch einem höhern Zwecke dienen, nämlich der innern Ruhe, dem Genusse eines wahren, ungetrübten Lebensglücks. So kämen wir zu dem Schlusse, daß dem Siraciden die praktische Weisheit, d. h. die Tugend in dem steten Streben nach wahrem, reinem Lebensglück bestand, ein Zweck zu dessen Erreichung die genaue Befolgung der göttlichen Gebote die höchste Bedingung sey. — Diese ganze Ansicht hing mit seiner Vergeltungstheorie unzertrennlich zusammen. Nach seiner innigsten Überzeugung kann es gar nicht fehlen, daß Gott dem Weisen, d. h. seine Gebote mit standhafter Treue beobachtenden Menschen ein süßes Wohl-

seyn verleiht und seine Segnungen noch auf die späten Nachkommen desselben ausdehnt. Allein entsprang aus dieser Vergeltungstheorie der materiale Begriff des Siraciden von der Tugend, so war sie auch die Ursache warum dieser Tugendbegriff sich in seinem Geiste nicht in voller Reinheit entwickeln konnte. Ohne alle Ahnung von einer sich endlos über das Grab hinausziehenden Bestimmung des Menschen zu immer vollkommenerer Entfaltung seiner geistigen Lebensfülle und einer immer höhern daraus entspringenden geistigen Beseligung, alle seine Hoffnungen auf dieses irdische Leben beziehend, wurde er dahin geführt das höchste Gut vorzugsweise als äußerliches Wohlseyn aufzufassen. So verwandelte sich ihm allmählig die Tugend in Lebensklugheit. Dieß erklärt uns warum bei ihm Sittenregeln und Klugheitsregeln in bunter Mischung durcheinander laufen, und warum er, da ihm doch die rein sittlichen Motive keineswegs unbekannt waren (S. 14, 1. 2; 35, 23; 37, 13—15), so oft Beweggründe ganz eigennütziger Natur anführt (z. B. 29, 3 ff.; 11—13; 3, 29; 7, 35; 9, 6; 12, 1. 2. 6; 18, 31; 37, 30. 31).

Übrigens erschien die Tugend dem Siraciden als eine Sache, die nur durch schwere Anstrengungen erlangt werden könne. Schon oben wurde angeführt was er von der strengen Zucht der Weisheit sagt. Von der Voraussetzung ausgehend, daß alle Menschen sündhaft sind, verlangt er auch von allen Besserung. Den Sünder ermahnt er zu ungesäumter und aufrichtiger Buße (5, 7; 18, 21). Fehler solle man nie entschuldigen, sondern aufrichtig bekennen (4, 25. 26). Er weiß es, daß die Versuchungen in eben dem Maaße zahlreicher und gefährlicher werden, als der Mensch schlechter wird (27, 10), deßwegen ermahnt er sich von der Ungerechtigkeit abzuwenden, verheißend daß sie selbst sich alsdann von dem Menschen entfernen werde (7, 1. 2).

Die Gottheit vorzugsweise von Seite ihrer Größe auffassend, mußte der Siracide unter den Äußerungen der Furcht Gottes vorzüglich die Pflicht ihn zu loben und zu preisen einschärfen (39, 19); doch vergißt er nicht, wenigstens durch sein eigenes Beispiel, auch auf die Pflicht der Dankbarkeit gegen Gott für den von ihm erhaltenen mächtigen Schutz in Gefahren aufmerksam zu machen (51, 11). Dem mit unendlicher Macht, Weisheit und Güte die Geschicke des Menschen leitenden Ewigen ermahnt er von ganzer Seele zu trauen, und sich allen seinen Fügungen mit Geduld und Ergebung zu unterwerfen (2, 12 ff.; 31, 14 ff.; 51, 6 ff.), wobei er bemerkt, daß es besser sey in die Hände Gottes zu fallen, als in die Hände der Menschen (2, 18). Wie sehr er auf unwandelbaren Gehorsam gegen die Gebote Gottes, als das eigentlichste Wesen der Furcht Gottes ausmachend, dringt, ist bereits bemerkt worden. Was die äußere Gottesverehrung betrifft, so empfiehlt er genaue Erfüllung der im Gesetz vorgeschriebenen Gebräuche. Man solle die gesetzlichen Opfer darbringen (14, 11; 32, 6; 38, 11), die Gott geleisteten Gelübde treulich halten (18, 21 ff.); warnend erinnert er, man solle Gott nicht mit getheiltem Herzen nahen (1, 28) und nicht Frömmigkeit heucheln, sondern mit fröhlichem Herzen ihn loben und ihm opfern (32, 8). Dem Opfer schreibt er eine entsündigende Kraft zu (7, 9); so auch dem Gebete (7, 10), dem Almosen (16, 14; 17, 22; 3, 14; 40, 17), Fasten und Büßungen (31, 34 ff.); es sind dieß Anfänge eines im nacherilischen Zeitalter unter den Juden sich verbreitenden Ascetismus der leicht in sittlicher Beziehung sehr nachtheilige Wirkungen hervorbringen konnte (vergl. Dan. 4, 24). Indessen kam der Siracide diesen schlimmen Folgen zuvor, indem er bemerkte, daß Gott kein Wohlgefallen habe an den Opfern der Gottlosen (31, 18. 19; Cap. 32), daß Fasten und Beten, und überhaupt alle Mittel der Reinigung

fruchtlos seyen, wenn man fortfahre zu sündigen (31, 24—26); das Gesetz Gottes halten, sey so gut als reichliche Opfer; Wohlgefallen des Herrn sey abstehen von dem Bösen, und Versöhnung abstehen von dem Unrecht (32, 1—3).

Das Gebet empfiehlt er durch Vorschrift und Beispiel, warnt aber vor dem Übermaaß der Worte in demselben (7, 14) und verlangt daß man mit festem Vertrauen beten solle (7, 10). Nur den wahrhaft Frommen verheißt er Erhörung der Gebete (32, 16). Je mehr er auf Erfüllung der abgelegten Gelübde dringt, desto mehr verlangt er Vorsicht bei denselben (18, 22. 23). — Die Gewohnheit leichtsinnig zu schwören stellt er als etwas Verabscheuungswürdiges dar, und erwähnt mit Recht, daß sie nothwendig zu vielen falschen Schwüren verleite (27, 14; 23, 11).

Viele Gnomen des Siraciden betreffen die Selbstpflichten, und es gibt nicht leicht eine derselben die er gänzlich mit Stillschweigen übergangen hätte. Aus dem was über die Lehre dieses Verfassers von der Weisheit gesagt wurde, geht hervor, daß seiner Ansicht nach alle Selbstpflichten sich in dem Princip des Strebens nach wahrer Weisheit vereinigen. Allein wie äußert sich nun diese Weisheit in dem Verhalten des Menschen gegen sich selbst? Will man diese Frage in dem Sinne des Siraciden beantworten, so kommt man auf den schon berührten Grundsatz: Strebe nach wahrem, dauerndem, ungetrübtem Lebensglück. Hiezu ermahnt der Siracide öfters, wie z. B. 30, 21—24; 14, 4—7; 14, 16. Als wesentliche Bedingung dieses Lebensglücks erkennt er die kräftige Beherrschung aller Empfindungen, Begierden und Leidenschaften, sorgfältige Erhaltung des harmonischen Ebenmaaßes in allen innern Bewegungen und Willens-Bestrebungen (5, 2. 3; 18, 30—32; 30, 21 ff.; 37, 37 f.), darum empfiehlt er sorgfältige Überlegung vor dem Handeln (35, 19; 37, 16). Er will daß man sich selbst

achte und daher sich von keinem Menschen abhängig mache (33, 19—23), ermahnt zum Streben nach gutem Rufe (41, 12; 37, 26. 27), dringt aber dabei auf Bescheidenheit und Demuth (1, 27; 3, 17. 23; 6, 1; 7, 16; 10, 27 ff.; 11, 2 ff.), die er besonders den in hohem Stande Lebenden einschärft (10, 12 ff.; 35, 1; 3, 18). Vorsicht im Reden und weise Verschwiegenheit sind oft der Gegenstand seiner Ermahnungen (5, 13; 14. 29; 28, 18—26; 9, 12. 13; 20, 17. 18; 19, 6; 20, 1; 23, 7); er will daß man dem Mund eine strenge Zucht auflege, um alle unschicklichen Reden zu vermeiden (23, 7—13). — Mäßigkeit in allen Genüssen und Keuschheit empfiehlt er auf das dringendste (18, 32; 31, 19. 20. 25 ff.; 34, 19; 37, 29; 38, 27; 34, 13; 9, 3; 23, 16; 24, 4). — Dem Reichthum schreibt er einen bedeutenden Werth zu (13, 24; 31, 10; 40, 18; 27, 1; 35, 5), bemerkt aber daß ungerechtes Gut niemanden glücklich mache (5, 8) und daß jedes Vertrauen auf den Reichthum thöricht sey (5, 1; 3, 18); darum ermahnt er zur Genügsamkeit (27, 23) und warnt vor Geiz und Habsucht (14, 3; C. 34; 37, 27; 38, 1 ff.). Er fordert zum Fleiß und unverdrossener Berufstreue auf (3, 22; 7, 15; 10, 26), verbietet aber alle unberufene Einmischung in fremde Angelegenheiten (3, 23; 11, 9. 10). Er verlangt daß man oft an den Tod denken solle (41, 1—5), allein wie schrecklich er auch erscheinen möge, so ermahnt er doch auch in Bezug auf ihn Ruhe, Fassung und Verbannung aller kindischen Furcht (ebend.).

Alle Belehrungen des Siraciden über das pflichtmäßige Verhalten gegen die andern lassen sich auf den allgemeinen Grundsatz zurückführen: das wahre Lebensglück derselben nach besten Kräften zu befördern. Dieser Grundsatz wurzelte aber nicht in der Idee der reinen, allgemeinen Menschenliebe, wie sie sich in dem Neuen Testament ausspricht; sie blieb dem Geiste des hebräischen Weisen fremd. Zwar spricht auch er

von der Pflicht den Nächsten zu lieben (25, 1; 13, 14). Allein unter dem Nächsten versteht er nicht jeden Menschen, der ein Object unserer Willensbestimmungen werden kann, sondern nur solche, die uns näher stehen, insofern sie durch die Bande der Verwandtschaft mit uns verknüpft sind (25, 1), oder vermöge ihrer Gesinnungen mit uns sympathisiren (13, 14 ff.). Eine dunkle Ahnung von dem natürlichen Werthe des Menschen schwebte ihm allerdings vor; deßwegen untersagt er den redlichen Armen zu verachten (10, 23) und den Menschen um äußerer Vorzüge willen zu schätzen (10, 24; 11, 2). Allein diese Ahnung konnte sich bei ihm nicht zur Klarheit der Idee entwickeln; denn ihr stand der enge Particularismus entgegen, welchen der Siracide aus den heiligen Schriften seiner Nation und dem sie von frühen Zeiten her beherrschenden Geist eingesogen hatte, und der sich in mehreren Stellen seiner Gnomen auf eine schroffe Weise äußert (besonders C. 33). Mußte ihm schon aus diesem Grunde die Idee der wahren Menschenliebe fremd bleiben, so war dieß noch mehr der Fall wegen des seine ganze Sittenlehre durchdringenden und trübenden eudämonistischen Elementes. Was ihm als letztes Ziel des menschlichen Lebens vorschwebte war ja am Ende doch nur irdisches, äußerliches Lebensglück [1]. Deßwegen beruhen seine schönsten Belehrungen über Rechtlichkeit, Humanität und Wohlthätigkeit sehr gewöhnlich auf dem Motive, daß man durch ein solches Verhalten sich mannigfaltige Vortheile erwerben, auf jeden Fall des in Verleihung materieller Segnungen sich äußernden Wohlgefallens Gottes sich theilhaftig mache. Diese eigennützigen Beweggründe treten oft mitten unter den vortrefflichsten Ermahnungen zur Wohlthätigkeit auf eine widerliche Weise hervor. Übrigens kennt und empfiehlt der Siracide beinahe alle Pflichten, welche gegen den Nebenmenschen zu beobachten sind. Er fordert auf zur Wahrhaftigkeit (7,

[1] S. Räbiger, l. c., p. 83.

12; 4, 28; 20, 22 ff.); er dringt auf strenge Redlichkeit im Handel und Wandel (41, 18 ff.; 42, 4 ff.; 31, 21 ff.), warnt vor Verleumdung und Ohrenbläserey (21, 28; 28, 13 ff.), empfiehlt Sanftmuth und Friedfertigkeit (27, 30; 28, 6 ff.). Am häufigsten kommt er auf die Pflicht der Wohlthätigkeit zurück, über welche er sehr schöne Maximen aufstellt (4, 1 ff.; 7, 32 ff.; 12, 1 ff.; 18, 14 ff.). Über das Verhalten gegen den Feind äußert er sich auf widersprechende Weise; auf der einen Seite untersagt er die Rachsucht und ermahnt zur Nachsicht, Duldung, Versöhnlichkeit, wobei er als Motiv anführt, daß der Mensch ja auch Vergebung seiner Sünden bei Gott zu erhalten suche, die er aber nur insofern erlange, als er selbst dem Feind und Beleidiger sein Unrecht verzeihe (28, 1 f.; 10, 6). Auf der andern Seite aber preiset er es als ein vorzügliches Glück den Untergang seiner Feinde zu sehen (25, 7), warnt vor unbesonnenem Vertrauen gegen den Feind (12, 10 ff.), und führt als Beweggrund sorgfältiger Erziehung die Hoffnung an in seinem Sohne einen Rächer gegen den Feind zurückzulassen (30, 6).

Es würde zu weit führen, wenn wir dem Siraciden in seinen die speciellen Lebens-Verhältnisse betreffenden Belehrungen folgen wollten. Unter den die Freundschaft, die Ehe, die Kinder-Erziehung, die Eltern- und Kindes-Pflichten, das sittliche Verhalten gegen Dienstboten, gegen Verstorbene, sogar gegen das Vieh betreffenden Gnomen sind viele vortrefflich; allein auch in ihnen tritt nur allzuoft die Lebensklugheit an die Stelle der ernsten, reinen Sittlichkeit. Mehr als eine genaue Darstellung seiner speciellen Pflichtenlehre können zur Charakterisirung seiner Denkungsweise einige interessante Gnomen verschiedenartigen Inhaltes dienen, die wir hier zum Schluße noch beifügen wollen:

3, 21. Was dir zu schwer ist, suche nicht,
Und was über deine Kräfte geht, erforsche nicht.

4, 21. Es gibt eine Scham, die zur Sünde führt,
Und es gibt eine Scham zur Ehre und Gunst.
(S. über falsche und sittliche Scham 41, 16—42, 5.)

7, 36. In allen deinen Reden denke an dein Ende,
So wirst du nimmermehr sündigen.

13, 25. Das Herz des Menschen verändert sein Gesicht,
Sey es zum Guten, sey es zum Bösen — —
Zeichen eines guten Herzens ist ein heiteres Gesicht.
(Vergl. 19, 29. 30.)

20, 18. Lieber ein Fehltritt auf dem Boden, als mit der Zunge.

25, 13. Alles Weh, nur nicht Herzens-Weh.

8, 5. Beschimpfe den Menschen nicht, der sich von der Sünde bekehret.

4, 31. Deine Hand sey nicht ausgestreckt zum Empfangen,
Und beim Wiedergeben zurückgezogen.

18, 15. Kind, beim Wohlthun enthalte dich des Vorwurfs,
Und bei jeder Gabe kränkender Reden.
Kühlet nicht der Thau die Hitze?
Also ist ein (gutes) Wort besser als eine Gabe.

10, 2. Wie der Herrscher eines Volks, also auch dessen Diener,
Und wie der Vorsteher der Stadt so alle ihre Bewohner.

10, 8. Herrschaft geht über von einem Volk zu dem andern
Wegen Ungerechtigkeit, Übermuth und Habsucht.

7, 7. Verfehle dich nicht gegen das Volk der Stadt,
Aber wirf dich nicht vor dem Pöbel weg.

## III. Baruch.

Wie tief unter den gebildeten Juden des nachexilischen Zeitalters die Idee der göttlichen Weisheit Wurzel geschlagen hatte, ergibt sich auch aus dem apokryphischen Trost- und Ermahnungs-Schreiben, welches Baruch, der bekannte Freund und

Schreiber des Propheten Jeremias, im Namen der babylonischen Exulanten an die in Palästina zurückgebliebenen Juden soll gerichtet haben [1]. Obgleich dieser Brief nur kurz und unbedeutend ist, so nimmt doch in ihm die Idee der göttlichen Weisheit eine wichtige Stelle ein. Zwar spricht der Verfasser von ihr ohne alle Selbstständigkeit; was er von ihr sagt schöpft er aus den Proverbien und Sirach, wie denn überhaupt seine Schrift großentheils aus ältern Werken compilirt ist. Er vermag nicht einmal die Idee der Weisheit in der Tiefe, in welcher sie sich in den genannten Büchern vorgetragen findet, zu begreifen. Die objektive Weisheit ist ihm nicht Etwas, was ursprünglich in Gott ist und unzertrennlich zu seinem Wesen gehört; er trennt sie von Gott, setzt sie aus seinem Wesen heraus, und läßt sie von Gott vermöge seiner Allwissenheit gefunden werden (3, 32. 37). Mit Bezugnahme auf Sirach 24, läßt er diese Weisheit von Gott, nachdem derselbe sie gefunden, den Israeliten mitgetheilt werden: Gott legt sie in dem israelitischen Gesetz nieder (3, 37; 4, 1); so wird sie auf der Erde offenbart (3, 38). Kein Mensch hätte sie, ohne diese Offenbarung, je-

[1] Das unter dem Namen Baruch in der Sammlung der Apokryphen des Alten Testaments vorhandene Buch ist eigentlich aus zwei ganz verschiedenen Schriften zusammengesetzt, die auch sicherlich zwei verschiedenen Verfassern angehören. Von Cap. 1 – 6 reicht der Brief Baruchs, eingeleitet durch ein Begleitungsschreiben der babylonischen Exulanten, das aber ohne genaue Trennung in den vorgeblichen Brief des Gefährten Jeremiä übergeht. Das 6te Capitel enthält ein apokryphisches Schreiben dieses Propheten an die babylonischen Exulanten, eine Warnung vor dem Götzendienst enthaltend. Hieher gehört nur die erstere Schrift. Die groben historischen Widersprüche die in ihr vorkommen, die zahlreichen aus Nehemia und Daniel entlehnten Stellen, der ganze Geist in dem sie abgefaßt ist, lassen an der Unächtheit derselben keinen Zweifel aufkommen. Sie ist zuverlässig palästinensischen Ursprungs. Was der Verfasser von der göttlichen Weisheit sagt, scheint er großentheils aus dem Siraciden entlehnt zu haben (S. die Einl. von Eichhorn, Berthold, De Wette; auch Dähne, 2, S. 150).

mals gefunden (3, 29 ff.; vergl. 5 Mos. 30, 12). Von nun an ist sie die Quelle des Heils. Wer zum Glück und langem Leben gelangen will, muß sie sich aus dem Gesetz aneignen, d. h. wandeln in den im Gesetz vorgezeichneten Wegen Gottes (3, 13). Den fremden Völkern, selbst den durch ihre Weisheit berühmten, blieb sie unbekannt, weil eben diese das israelitische Gesetz nicht annahmen (3, 15—23). Nur den Israeliten blieb sie zugänglich. Allein unglücklicher Weise entfernten sich auch diese von dieser Quelle aller Weisheit. Deßwegen gerade fielen sie in so schweres Unglück und wurden zerstreut unter fremde Nationen (3, 10 ff.). Die Wiederherstellung des Volkes ist unwiderruflich an die Rückkehr zum Gesetz und die in ihm enthalt en göttliche Weisheit geknüpft (C. 4).

***

Da der Zweck gegenwärtiger Schrift eigentlich nur dahin geht, die hebräische Weisheitslehre bis zu der jüdisch-alexandrinischen Philosophie darzustellen, so hätten wir im Grunde das Buch der Weisheit, welches schon dem Alexandrinismus angehört, können bei Seite liegen lassen. Wenn wir es dennoch in den Kreis dieser Untersuchungen hineinziehen, so geschieht es aus dem doppelten Grunde, weil es in der Sammlung der alt-testamentlichen Apokryphen Aufnahme gefunden hat, und die jüdisch-alexandrinische Philosophie noch nicht in ihrer vollen Ausbildung, sondern erst noch in ihrer Entwicklung darstellt. Es gehört, wie die LXX, zu denjenigen Schriften, welche den Übergang des Hebraismus zu dem Alexandrinismus bezeichnen. Auf das zweite und dritte Buch der Maccabäer wird hier deßwegen keine Rücksicht genommen, weil beide Schriften, wenn auch ägyptischen Ursprungs, doch nur sehr unbedeutende Spuren der ägyptisch-jüdischen Religions-Philosophie enthalten, und die erste in mehreren wichtigen Zügen,

wie z. B. in ihren eschatologischen Erwartungen, sogar entschieden von demselben abweicht.

## IV. Das Buch der Weisheit.

Die hebräischen Weisen die wir bisher kennen gelernt haben, waren sämmtlich Männer deren Denkungsweise sich unabhängig von dem Einfluß ausländischer Lehren, rein aus dem hebräischen Bewußtseyn heraus entfaltet hatte. Selbst der Verfasser von Koheleth und der Siracide, obgleich einer Epoche angehörend, wo, in Folge der innigen Berührung, in welcher die Juden schon seit längerer Zeit mit den Persern gestanden hatten, die Einwirkung des Zoroastrismus auf die Denkungsweise jenes Volkes schon sehr fühlbar geworden war, hatten sich von jedem fremdartigen Einfluß unabhängig zu erhalten gewußt. Die ganze Fülle der dogmatischen und moralischen Belehrungen des letztern wurzelte in seinem ächt hebräischen Grundbewußtseyn. Auch der Verfasser von Koheleth hatte sich, ungeachtet seines Skepticismus, doch von den Grundlehren des Hebraismus nicht losgerissen, sondern war vielmehr gerade dadurch in seine skeptische Richtung gerathen, daß er sich, durch Nachdenken und Welt-Erfahrung, der in dem Hebraismus liegenden Gegensätze bewußt geworden war, ohne die Lösung derselben zu finden nach der er sich innig sehnte.

Den ganzen Kreis der Schriften hebräischer Weisheit, welche in dem Alten Testament, die Apokryphen mit einbegriffen, gesammelt sind, schließt aber ein Werk, welches einen ganz andern Charakter trägt als die, welche bisher der Gegenstand unserer Untersuchung waren. Dem Buche der Weisheit liegt eine religiös-philosophische Anschauung zum Grunde, welche von Elementen ausländischer Weisheit schon tief durchdrungen ist. Allgemein einverstanden ist man darin, daß dasselbe ein alexan-

drinisches Produkt ist. Ägypten ist der dem Verfasser überall vorschwebende Gesichtskreis; es sind die Verhältnisse ägyptischer Juden welche ihm gegenwärtig sind, und die bittere Stimmung, die er in seinem Werke zu erkennen gibt, hervorrufen. Auf Ägypten beziehen sich beinahe alle Züge aus der alten Geschichte seines Volkes, die er mit vielen Traditionen, und eigenen, zuweilen höchst phantastischen Erdichtungen verwebt. Seine Denkungsweise, der ganze Ideenkreis welchen er entfaltet, sogar die Terminologie deren er sich bedient, Alles erinnert an die Denkmäler jüdisch-alexandrinischer Philosophie die uns übrig geblieben sind. Obgleich in seiner philosophischen Richtung mit der griechischen Philosophie in Berührung tretend, trennt er sich doch nicht von dem religiösen Gesammt-Bewußtseyn seiner Nation; eine solche Trennung lag überhaupt nicht in dem Geiste der alexandrinisch-jüdischen Philosophie. Das ganze Denken und Dichten Pseudo-Salomo's wurzelt in den Fundamental-Begriffen des Hebraismus, die als unbezweifelbar wahr in seinem Bewußtseyn fest stehen[1]. Sogar den in seiner Nation von alten Zeiten her einheimischen Particularismus hat seine, doch so manche exotische Elemente in sich tragende Philosophie nicht zu überwältigen gewußt[2]. Befestigt in demselben hat ihn noch der Unmuth über die Abhängigkeit seines Volkes von fremden Herrschern, und den harten Druck welchen es, zu seiner Zeit, namentlich in Ägypten, zu erdulden hatte. Israel ist ihm überall das Volk Gottes (12, 19; 15, 14); die Glieder desselben sind ihm Söhne Gottes (12, 19); er sieht in ihm ein heiliges Volk und einen untadelhaften Samen (10, 15), wogegen er die Heiden als ein böses, verfluchtes Geschlecht darstellt (12, 10. 11; C. 13—15; 19, 1). Palästina erscheint ihm

[1] S. Bauermeister, Comment. in Sap. Salom., S. 26 f.
[2] Dieser Particularismus herrscht sogar noch bei Philo.

daher als das heilige und edelste Land, die würdige Wohnung der Kinder Gottes (12, 3. 7); Moriah als der heilige Berg, und Jerusalem als die Stadt Gottes (9, 8). Diese Vorzüge der Israeliten beruhen einestheils auf dem von den Vätern geschlossenen Bund mit Gott (12, 21; 18, 22); anderntheils auf dem Gesetze, welches er als den vollkommenen Reflex der göttlichen Weisheit betrachtet und daher für unvergänglich hält (18, 4). Selbst wenn Israel sündigt bleibt es das Eigenthum Gottes (15, 2). Deßwegen erscheint ihm auch die ganze Geschichte der Israeliten als eine stete Verherrlichung derselben, als eine fortlaufende Kette von Ereignissen, in welchen sich der außerordentliche Schutz den Gott diesem Volke gewährte und seine Absicht zu erkennen gibt es über alle Völker der Erde zu erheben (19, 22). Hinsichtlich dieser particularistischen Denkungsweise, seines Vorurtheils von der unübertrefflichen Vollkommenheit des Gesetzes, seines Hängens an dem religiösen Cultus seiner Nation und an der frühern Geschichte derselben ist der Verfasser des Buchs der Weisheit mehr Israelite als die Gnomiker früherer Zeit und der Verfasser Hiobs. Er ist es aber wieder weniger als sie, insofern er Ideen ausländischer Weisheit in sich aufnimmt, und hiedurch zu manchen Ansichten geführt wird, welche dem ächt hebräischen Gedankenkreise ferne lagen[1].

[1] Es folgt aus dem oben Gesagten, daß unserer entschiedensten Überzeugung zufolge das Buch der Weisheit das Werk eines Juden ist. Dieser Meinung tritt ein Schriftsteller aus jüngster Zeit entgegen, der geistreiche Verfasser des Buchs über die Zukunft der evang. Kirche (1849. S. 233—34. Note). Schon Grotius hatte die Vermuthung geäußert, daß das Buch der Weisheit ursprünglich hebräisch geschrieben, von einem Christen ins Griechische übertragen, und hie und da interpolirt worden sey. Der Verfasser jenes Werkes geht aber weiter und stellt die kühne Vermuthung auf, daß das ganze Buch von einem Christen abgefaßt seyn könnte. Die Stelle ist zu merkwürdig als daß wir sie nicht zu Gunsten solcher Leser, die jenes Werk nicht zu Handen haben, hier beisetzen sollten: „Wie kommt es, daß

Die Hauptquelle aus der er diese schöpft, ist der Platonismus. Zwar kennt er auch andere philosophische Denkungsweisen;

man diese höchst merkwürdige, auch an wahrem geistigem Werth dem größern Theil der übrigen apokryphischen Litteratur weit voranstehende Urkunde, nachdem man eingesehen hat, daß ihr Geist nicht der alexandrinische ist, noch nie darauf angesehen hat, ob sie nicht ein Erzeugniß des Christenthums seyn könne? Äußere Umstände stehen, so viel mir bekannt, nicht entgegen; auch an Beispielen von der Form nach ähnlichen Compositionen, welche dem alten Christenthum den Ursprung danken, fehlt es nicht. Die Anklänge aber an eigenthümlich christliche Lehren, welche die Schrift enthält, sind so zahlreich und so gewichtig, daß sie, wären sie in der That nur Vorausnahmen, einen sinnigen und sorgfältig abwägenden Betrachter beinahe zur Verzweiflung an der Originalität des Christenthums führen könnten. Und doch sind selbst redlich gläubige Ausleger gar nicht karg mit dem Zugeständnisse, daß an dieser oder jener Stelle der Apostel Paulus dieses Buch vor Augen gehabt haben müsse. Versuche man es doch einmal, das Verhältniß umzukehren! Ich sollte meinen, daß, selbst abgesehen von dem wiederholten Gebrauch des Vaternamens für Gott, und von der wahrhaftig weder jüdischen, noch alexandrinisch-platonischen Eschatologie des Buchs, ein Blick auf Cap. 9, 8 hinreichen müßte, solchen Versuch zu rechtfertigen. Und dazu die auffallende Verwandtschaft des Tones mit dem Gebete des Sirach (Sir. 51), über dessen Ursprung sich, beim Hinblick auf V. 10 heut zu Tage wohl Niemand täuschen kann! Fürwahr, hier wäre es am Orte, die sogenannte „negative" oder „destruirende" Kritik auch einmal in majorem Dei gloriam zu üben!"

Aufrichtig müssen wir es nun eingestehen, daß wir bei dem wiederholten Studium des Weisheits-Buches, jedesmal von einigen Stellen, die wirklich das Ansehen haben aus einer christlichen Quelle geflossen zu seyn, sehr betroffen wurden. Vorzüglich war dieses der Fall mit den den epikuräisch-gesinnten Gottlosen in den Mund gelegten höhnenden Äußerungen 2, 10—20. Allein wenn solche Stellen auch augenblicklich die Vermuthung eines christlichen Ursprungs in uns hervorriefen, so wurde dieselbe bei näherem Nachdenken bald wieder verdrängt. Die Vermuthung des Grotius von einer durch einen Christen gemachten griechischen Übersetzung eines hebräischen Urtextes ist vollkommen grundlos. Interpolationen anzunehmen ist wegen des innigen Verwachsenseyns jener Stellen mit dem ganzen Zusammenhange nicht wohl möglich. Gegen die Voraussetzung eines christlichen Verfassers für das ganze Werk spricht die entschiedene, zuweilen sogar sehr schroffe jüdische Haltung desselben, und die in ihr enthaltenen chronologischen Spu-

sehr bekannt ist er namentlich mit dem epikuräischen Materialismus; allein sein philosophischer Synkretismus erstreckt sich

ren, nach welchen letztern es in eine dem Ursprung des Christenthums ziemlich entfernt liegende Zeit zu versetzen ist. Der Behauptung, daß der in dem Buche wehende Geist nicht der alexandrinische sey, können wir nicht beitreten. Ähnliches behauptete einst Grimm (de Sapientiæ libri indole Alexandrina perperam asserta. Jen. 1833); allein diese Behauptung hat er in seinem Commentare (Einl. XLIX) wieder zurückgenommen. Aus dem häufigen Gebrauche des Vaternamens für Gott läßt sich zur Bestätigung der Hypothese eines christlichen Ursprungs des Weisheits-Buches nichts folgern. Daß der Gebrauch dieses Namens bei den Hebräern gar nichts Ungewöhnliches war, geht aus den von jenem Verfasser angeführten alt-testamentlichen Stellen zur Genüge hervor. Wollte man dagegen bemerken, daß den Hebräern Gott nur Vater des Volks, nicht einzelner Individuen war, so ließen sich nicht nur Stellen wie 1 Sam. 7, 14; Ps. 2, 7, 2c. anführen, sondern es wäre auch darauf hinzuweisen, daß der Weish. 2 vorkommende διχαιος nicht ein Individuum, sondern ein Collektivum ist. Was die Stelle 9, 8 beweisen solle, vermögen wir schlechterdings nicht einzusehen. Die Eschatologie des Buchs ist allerdings nicht in jeder Beziehung die alexandrinische, aber doch in ihren wesentlichen Zügen. Christlich ist sie gewiß noch weniger als alexandrinisch. Wenn sich endlich der Verfasser darauf beruft, daß das 51ste Capitel des Sirach, mit welchem Pseudo-Salomo im Tone auffallend übereinstimmen soll, ebenfalls ein christliches Produkt sey, so gründet sich diese Behauptung einzig auf den 10ten V. (« ἐπεχαλεσαμην χυριον πατερα χυριου μου, μη με ἐγχαταλιπειν ἐν ἡμεραις θλιψεως, » etc.). Diese Stelle ist nun allerdings sehr befremdend. Würden sich in diesem Capitel sonst noch christliche Ideen, oder auch nur irgend ein Widerspruch mit dem übrigen Inhalte des Sirach nachweisen lassen, so möchte man hier dem Verfasser Recht geben. Allein bei der Abwesenheit solcher Spuren, bei der Ungedenkbarkeit irgend eines vernünftigen Grundes aus welchem ein Christ dieses Capitel im Namen des Siraciden aufgesetzt haben sollte, muß man doch billig anstehen aus diesem Verse allein einen christlichen Ursprung des ganzen Stückes erweisen zu wollen. Allerdings bietet dieser Vers eine auffallende Erscheinung dar; allein lieber als zu des Verfassers Hypothese unsere Zuflucht zu nehmen, oder mit Grotius das χυριου einer christlichen Interpolation zuzuschreiben, möchten wir dieselbe, mit Bretschneider, aus der dem Enkel des Siraciden so gewöhnlichen sclavischen, und zuweilen mißverständlichen Nachbildung des hebräischen Textes

doch nicht über Plato hinaus. Ob er die Ansichten dieses Fürsten der heidnischen Philosophie aus dem eigenen Studium seiner Werke kannte ist dem Zweifel unterworfen. Wäre dieses der Fall gewesen, so steht zu vermuthen, daß er sich aus denselben noch mehr Ideen angeeignet haben würde, als er zu erkennen gibt; auch würde wohl dieses Studium auf die Form seiner Schrift einen derselben nur zum Vortheil gereichenden Einfluß geäußert haben. Wahrscheinlich kannte er den Platonismus nur vermöge der in der damaligen Zeit sich ergießenden Strömung philosophischer Ideen der kein gebildeter Mann, zumal in Alexandrien, ganz auszuweichen im Stande war. In Folge der Heerzüge Alexanders des Großen nämlich war der früherhin in tiefem Dunkel begrabene Orient dem Occidente zugänglich geworden; durch die Berührung mit demselben erwachte er aus seiner langen Erstarrung. Der Geist des Morgenlandes erhob sich wie aus dem Grabe, und fing an sich über Vorder-Asien, Griechenland und Ägypten zu verbreiten. Überall traf der ihm tief inwohnende Mysticismus in Berührung mit griechischer Philosophie; auf beiden Seiten erwachte das Verlangen nach gegenseitiger Verständigung und Durchdringung. So entstand ein synkretistisches Bestreben, welches sich nirgends lebhafter äußerte als in Alexandrien. Es war übrigens natürlich, daß unter den damals herrschenden philosophischen Denkungsweisen keine war mit der sich jener orientalische Mysticismus leichter befreundet hätte als mit dem Platonismus, der

seines Großvaters erklären. (Das Vorstehende war schon geschrieben, als dem Verfasser die Abhandlung von Nitzsch (Über die Apokryphen des Alten Testaments und das sogenannte Christliche im Buche der Weisheit, deutsch. Zeitsch. für christliche Wissensch. und christl. Leben. 1850, Nr. 47—49) zu Gesicht kam. Es gereichte ihm zu nicht geringer Befriedigung, daß auch der verehrte Nitzsch die Hypothese von einem christlichen Ursprung jenes Buches entschieden abweiset, und zwar mit einer Gründlichkeit die keine Erwiederung zuläßt.)

ja selbst orientalische Elemente in seinem Schooße trug [1]. — Auch die denkenden Hebräer Alexandriens, von der neuerwachten geistigen Bewegung ergriffen, fühlten jetzt das Bedürfniß die religiösen Lehren ihrer väterlichen Religion mit dem Platonismus zu verschmelzen, eine Verschmelzung welche ohne vielfache Umdeutung und Vergeistigung jener nicht zu bewerkstelligen war [2].

Der Verfasser des Buchs der Weisheit war nun einer jener Juden die in diese synkretistische Richtung eintraten, welche Aristobul und Philo weiter verfolgten. Indessen kam es bei ihm noch nicht zu einer völligen Verschmelzung des Platonismus mit dem Hebraismus; die beiden in seinem Geist in Berührung tretenden Elemente wollten sich hier noch nicht recht durchdringen. So entstand bei Pseudo-Salomo, so zu sagen, ein doppeltes Bewußtseyn, welches abwechselnd seinen Geist beherrschte, ein höheres durch Studium und Reflexion gewonnenes philosophisches, und ein niederes unvermitteltes in dem hebräischen Glauben sich bewegendes. Beide reflectiren sich in seiner Schrift; bald tritt das eine, bald das andere hervor, und aus jedem quellen zuweilen Äußerungen die sich mit den aus den andern entsprungenen nicht in Übereinstimmung bringen lassen. So stehen, um nur dieß eine Beispiel anzuführen, mit dem jüdischen Particularismus dieses Verfassers mehrere Stellen seines Buchs, in welchen er sich im universalistischen Sinn ausspricht, in entschiedenem Widerspruch.

Eine natürliche Folge seines Bestrebens den Platonismus mit dem Hebraismus zu vereinigen war die, daß er von den

[1] S. Vacherot, Hist. critique de l'école d'Alexandrie, 1, p. 100 suiv.

[2] S. Georgii, über die neusten Gegensätze in Auffassung der alexandrinischen Religions-Philos., insbesondere des jüdischen Alexandrinismus, in Illgens Zeitschr. für die hist. Theol. 1839, 3tes und 4tes Heft.

heiligen Schriften seiner Nation einen ungleich freiern Gebrauch machte als die palästinensischen Juden. Von der bei den Alexandrinern so beliebten allegorischen Schrifterklärung finden sich bei Pseudo-Salomo einige interessante Beispiele[1]. Auch nimmt er gar keinen Anstand die ältere Geschichte seines Volkes poetisch auszuschmücken und bis zum Abenteuerlichen zu travestiren (C. 10 ff.).

Über die nähern Lebensumstände dieses Mannes läßt sich durchaus nichts bestimmen. Seine Schrift entbehrt aller Data welche uns mehr könnten erkennen lassen, als daß er ein gebildeter alexandrinischer Jude war, und zu derjenigen Classe seiner Volksgenossen gehörte, welche den nationalen Glauben mit der damals herrschenden Philosophie zu vereinigen und speculativ durchzubilden bemüht waren. Gfrörer wollte ihn zu einem ägyptischen Essäer, oder Therapeuten machen[2]: Das war er nun sicherlich nicht. Die Stellen auf welche sich dieser Gelehrte zu Gunsten seiner Meinung berufen zu können glaubte, beweisen nichts. Sehr ferne lag es von der Absicht Pseudo-Salomo's, im 3ten Cap., V. 13, dem Cölibat eine Lobrede halten zu wollen; er will offenbar nichts weiter sagen, als daß ein Weib, welches das Unglück habe einem derjenigen abtrünnigen Juden, deren Gottlosigkeit der Verfasser in den grellsten Zügen schildert, anzugehören, glücklich zu preisen sey, wenn es unfruchtbar bleibe, insofern das Geschlecht dieser Menschen verflucht sey, gleichwie auch ein Verschnittener glücklicher sey

[1] Z. B. 18, 24. Die hier vorkommende allegorische Deutung des hohenpriesterlichen Gewandes findet sich auch bei Philo und bei Josephus. Wenn Pseudo-Salomo in der den Israeliten zur Führerin dienenden Wolkensäule die göttliche Weisheit als gegenwärtig dachte (10, 17), so erblickte Philo in ihr eine Erscheinung des göttlichen Logos.

[2] S. Gfrörer, Phil., 2, S. 265 ff. Auch Dähne ist dieser Meinung nicht abhold (2, S. 170).

als ein solcher Treuloser[1]. Eben so wenig Gewicht hat die Stelle 16, 26—29, wo der Verfasser ermahnt vor dem Aufgang der Sonne schon zu Gott zu beten und ihm zu danken; denn diese Ermahnung steht ja in gar keinem nothwendigen Zusammenhange zu dem bei den Essäern und Therapeuten herrschenden Gebrauche des frühen Betens. Entschieden widerlegt wird die Meinung des genannten Gelehrten durch den Umstand, daß sich von der strengen Ascese und dem bis zur Extase contemplativen Geiste der Therapeuten in dem Buche der Weisheit schlechterdings keine Spur findet.

Sind uns die nähern Lebens-Verhältnisse Pseudo-Salomo's unbekannt, so müssen wir auch darauf verzichten die Zeit in welcher er lebte genau bestimmen zu wollen. Nur approximativ kann dieselbe angegeben werden, und es stehen uns hiezu keine andere Mittel zu Gebote als solche, welche uns die Schrift selbst darbietet. Diese beschränken sich nun auf das Verhältniß ihres Inhalts zu dem Inhalte der übrigen Denkmäler der alexandrinisch-jüdischen Philosophie, und einige Anspielungen auf die Lage der Dinge in jener Zeit, besonders auf den unglücklichen gedrückten Zustand in welchem sich dazumal die Juden, besonders in Ägypten, befanden. — Schon oben wurde darauf hingewiesen, daß wenn auch Pseudo-Salomo im Wesentlichen dieselbe Richtung verfolgt wie Philo, seine philosophische Denkungsweise doch weit weniger durchgebildet ist als die des letztern. Er steht noch weit mehr als dieser unter der Herrschaft des hebräischen Bewußtseyns; auch findet sich bei ihm, nicht so wohl ein zusammenhängendes philosophisches System, wie wir es bei Philo antreffen, als vielmehr nur eine in alexandrinisch-

[1] Daß hier nur sehr bedingterweise, und nicht im therapeutischen Sinn, der Ehelosigkeit das Wort geredet werde, erkennt selbst Dähne an; S. die ang. St.

jüdischem Sinn philosophirende Tendenz, und gewisse, mit seinem hebräischen Bewußtseyn zuweilen ziemlich lose zusammenhängende philosophische Ansichten. Das Centrum seiner philosophischen Anschauungen bildet die Idee der göttlichen Weisheit: Diese aber methodisch zu zerlegen und in ihren verschiedenen Beziehungen consequent durchzuführen, lag nicht in seiner Weise, noch in dem praktischem Zweck, den er verfolgte. An der Stelle welche er der göttlichen Weisheit anwies, finden wir bei Philo den göttlichen Logos, einen Begriff der mit seinem ganzen System aufs innigste verwachsen ist. Steht nun auch die göttliche Weisheit Pseudo-Salomo's mit dem Philonischen Logos in evidenter Verwandtschaft, so darf doch nicht übersehen werden, daß jenem die Logos-Bezeichnung noch fremd ist. Fremd blieben ihm außerdem mehrere Lehren die bei Philo eine bedeutende Stellung einnehmen, während von andern bei ihm nur leise Anklänge vorkommen. Dieß Alles läßt uns erkennen, daß der Verfasser des Buchs der Weisheit um eine geraume Zeit früher lebte als Philo. Wohl dürfte seine Lebenszeit sogar über die des Aristobul, welche unter die Regierung des Ptolomäus Philometor fällt (180—145 v. Chr.) hinaufzurücken seyn[1]:

[1] Die Angaben der Alten über die Lebenszeit des Aristobul schwanken zwischen Ptolomäus Philadelphus und Ptolomäus Philometor. Der gelehrte Valkenaer (De Aristobulo Judæo, ed. Luzac. Lugd. Bat. 1806) stimmt für letztere. Wenn nun allerdings die kritischen Operationen, durch welche er diese seine Meinung zu rechtfertigen sucht, als sehr gewaltsam erscheinen, so kann mit um so viel mehr Recht die Unwahrscheinlichkeit angeführt werden, daß um die Zeit des Philadelphus schon die jüdisch-alexandrinische Philosophie eine solche Entwicklung sollte erreicht haben, wie sie die Fragmente des Aristobul voraussetzen. Spuren dieser Philosophie finden wir allerdings schon in der LXX, aber noch keine durchgebildete Lehre. Vergleicht man nun die Fragmente des Aristobul mit dem Buche der Weisheit, so dringt sich einem die Bemerkung auf, daß dort ein eigentliches System zum Grunde liegt, hier nur einzelne philosophische Ansichten. So tritt, z. B., die in der alex. jüdischen Philosophie so wichtige Lehre von der

Denn in den Fragmenten von den Schriften dieses alexandrinischen Juden, die sich erhalten haben [1], spricht sich eine ausgebildetere philosophische Ansicht aus als bei ihm; wir finden hier die alexandrinisch-jüdische Philosophie schon in fortgeschrittener Entwicklung und in größerer Annäherung zu dem Lehrbegriff Philo's [2].

Bestätigt wird dieses Resultat durch einige in dem Buche der Weisheit vorkommende historische Anspielungen. Aus diesen geht auf jeden Fall so viel hervor, daß Pseudo-Salomo noch vor der Zeit lebte, wo Ägypten unter römische Herrschaft kam: Denn die Tyrannen, gegen welche er seine warnende Stimme so laut erhebt, sind Könige (6, 1). Auch erkennt man es deutlich, daß seine Mißstimmung gegen die Tyrannen nicht sowohl von dem auf dem ganzen Lande liegenden Druck, als vielmehr von dem Drucke, unter welchem seine Volksgenossen seufzten, hervorgerufen worden war. Im Allgemeinen nun

wesentlichen Unterscheidung Gottes an sich von seinen Erscheinungen dort klar hervor, während sie hier noch nicht bestimmt ausgesprochen ist (S. Dähne, 2, S. 97 ff.).

[1] Die von Hody (de bibliorum textibus originalibus, versionibus græcis et latina vulgata. Oxon. 1705), von Eichhorn (allg. Bibl. der bibl. Litt., 5ter Band), von Lobeck (Aglaophamus, t. I, l. II, p. 438 sq.) angefochtene Authentie der Fragmente Aristobuls, ist vertheidigt worden von Valkenaer (in der oben angef. Schrift), von Gfrörer und Dähne.

[2] „Von der ungeschichtlichen, rein traditionellen Gestalt, welche die jüdisch-alexandrinische Religions-Philosophie an sich trug, hat man wesentlich zu unterscheiden die entwickelte und ausgebildete Form, in welcher sie in den Schriften Philo's vorhanden ist. Nur allmählig verarbeiteten sich die verschiedenen Elemente derselben im Geiste der jüdischen Bevölkerung Alexandriens zur Einheit eines bestimmten, in sich abgegrenzten Bewußtseyns, nur allmählig machte sich der Unterschied desselben von der alten Form des traditionellen Glaubens geltend, nur allmählich traten die alexandrinischen Juden mit den palästinensischen in einen bewußten Gegensatz." Georgii, die neusten Auffassungen der alexandr. relig. Phil. in Illgens Zeitsch. 1839, 4, S. 54.

mochte freilich ein von den unendlichen Vorzügen seiner Nation überzeugter Israelite jeden heidnischen Fürsten, der über sein Volk, oder auch nur über einen Theil desselben herrschte, als einen Tyrannen ansehen. Die an sich unschuldigsten Maaßregeln konnten ihm als ungerecht und drückend erscheinen. Indessen bewiesen doch die ersten Ptolomäer gegen die in Ägypten wohnenden Juden ein zu großes Wohlwollen, als daß man sich denken könnte der Verfasser habe bei seinen strafenden Äußerungen sie im Auge gehabt.

Dürften wir dem Glauben schenken, was das 3te Buch der Maccabäer von dem Verhalten des Ptolomäus Philopator (221—204) gegen die ägyptischen Juden berichtet, so wäre die Regierungszeit dieses Fürsten vielleicht die geeignetste Periode in welche die Abfassung des Buchs der Weisheit verlegt werden könnte. Zwar ist die Erzählung jener Schrift offenbar fabelhaft; indessen scheint sie doch darin begründet zu seyn, daß wirklich dieser Fürst gegen die Juden seines Reichs nicht günstig gestimmt war, und daß besonders die Lage der ägyptischen Juden sich unter seiner Regierung viel schlimmer gestaltete, als sie es unter seinen Vorgängern war. Wäre die Vermuthung gegründet, daß Pseudo-Salomo unter diesem Könige lebte, so würde daraus folgen, daß seine Blüthe in dieselbe Epoche fällt wie die Kindheit des Siraciden.

Die unter verschiedenen Modificationen vorgetragene Meinung, daß das Buch der Weisheit aus mehreren, verschiedenen Verfassern angehörigen Theilen zusammengesetzt sey, können wir als beseitigt ansehen. Die Verschiedenheiten des Styls in den einzelnen Abtheilungen ist nicht groß genug um diese Meinung zu begründen, und findet ihre Erklärung in der Verschiedenheit des Inhaltes. Auf die zahlreichen, in allen Theilen des Buchs vorkommenden Eigenthümlichkeiten des Sprachgebrauchs ist mit Recht aufmerksam gemacht worden. Eben so wenig kann

jene Meinung dadurch erwiesen werden, daß Salomo eigentlich erst vom 6ten Cap. an redend eingeführt wird, und vom 10ten Cap. an wieder verschwindet; denn ähnliche Erscheinungen bieten auch andere Schriften dar, namentlich Koheleth. Daß in dieser Schrift hie und da nicht unwesentliche Verschiedenheiten der Ansicht und Gesinnung hervortreten, kann allerdings nicht in Abrede gestellt werden; allein dieß erklärt sich sattsam aus dem doppelten Bewußtseyn, welches sich, wie oben schon bemerkt wurde, in dem Verfasser ausgebildet hatte[1]. Das Buch macht, unserer Überzeugung zufolge, ein Ganzes aus, bei dessen Ausführung aber der Verfasser keinen strengen Plan befolgt. Einzelne Abtheilungen sind in demselben zu unterscheiden, die aber alle durch Übergänge miteinander zusammenhängen und dem Gesammtzwecke dienen den sich Pseudo-Salomo vorgesetzt hatte.

Dieser war nun kein anderer als Lobpreisung und Empfehlung der Weisheit. Wie hätte nun der Verfasser nicht auf den Gedanken gerathen sollen den Salomo redend auftreten zu lassen? Galt doch dieser Fürst von alten Zeiten her unter den Israeliten als höchstes Muster der Weisheit. Außerdem hatte er in dieser Beziehung das Beispiel Koheleths vor sich, mit welcher Schrift die seinige, wenn sie auch nicht gerade eine Widerlegung derselben ist[2], doch in entschiedenem Gegen-

[1] S. was De Wette (Einl.), Bauermeister (Comment), Gfrörer (Phil., 2, S. 201) und Grimm (Comment., Einl., § 3) bemerken gegen Eichhorn (Einl. in die Apokr., S. 142 ff.), welcher das Buch der Weisheit in zwei Theile zerlegte (C. 1—10, und 11—Ende); gegen Berthold (Einl., 5ter Bd., S. 22, 61 ff.), welcher den 2ten Theil erst mit C. 13 anfangen läßt, und gegen Bretschneider, welcher dasselbe sogar aus drei heterogenen Theilen zusammengesetzt seyn ließ (C. 1—6, 8; C. 6, 9—C. 10; C. 11—Ende).

[2] Dieß behaupteten J. E. Ch. Schmidt, Salomo's Prediger. Gießen 1794, S. 71. Augusti, Einl. in das A. T., S. 249. Kelle, die Heilige Schrift in ihrer Urgestalt, 1ster Th., S. 280. S. dagegen Grimm, Comment. LXII.

satze steht. Deßwegen führt er in denjenigen Parthieen, die vorzugsweise der Schilderung und dem Preise der göttlichen Weisheit gewidmet sind, Salomo als sprechend ein, läßt ihn aber später wieder stillschweigend von dem Schauplatze verschwinden.

Wollen wir uns nun erklären, wie der Verfasser dazu konnte bewogen werden zu dem angegebenen Zweck eine eigene Schrift aufzusetzen, so dürfen wir nicht allein die Zeitverhältnisse berücksichtigen, unter welchen er lebte, sondern müssen vor allen Dingen von der ganzen Denkungsweise, die sich in ihm entwickelt hatte und in seiner Schrift sich ausspricht, ausgehen. Die Grundlage seiner gesammten philosophischen Anschauung war die Idee der göttlichen Weisheit; an sie knüpften sich alle seine sittlichen und religiösen Überzeugungen, so wie alle seine Hoffnungen in Absicht auf die künftigen Geschicke der Menschen und der verschiedenen Völker der Erde. Sie war ihm der Schlüssel zum Verständnisse der ganzen frühern Geschichte seines Volkes. Daß er diese Ideen zunächst aus den heiligen Schriften seiner Nation schöpfte, läßt sich nicht bezweifeln, allein die Entwicklung derselben in seinem Geist erfolgte unter dem Einfluß derselben philosophischen Lehren, welche späterhin zur Entfaltung des so unendlich merkwürdigen Logos-Begriffes Veranlassung gaben. Gerade diese auf ihn einwirkenden Philosopheme waren es die ihn über die in den Proverbien und in dem Buche Hiob herrschende Idee der göttlichen Weisheit bedeutend hinausführten. Er ging in der Entwicklung derselben sogar weiter als Sirach. Blieben diese dabei stehen in kühner Personification die göttliche Weisheit als Inbegriff, Substanz aller Vollkommenheiten Gottes, und mithin als Princip seiner ewigen Wirksamkeit aufzufassen, so gestaltete sie sich in seinem Geiste zu einer die ganze Welt umfangenden, durchdringenden, ordnenden Hypostase, zu einer Art von Mittelwesen zwischen Gott und der Welt. Indem sich nun dieser Begriff mit seinem

hebräischen Bewußtseyn vereinigte, entstand in ihm die Überzeugung, die wir übrigens auch bei dem Siraciden angetroffen haben, daß das Gesetz ein Erzeugniß, der reinste Reflex, so zu sagen die Verkörperung der göttlichen Weisheit sey, weßhalb ihm die jüdische Frömmigkeit als die wahre praktische Weisheit erscheinen mußte. Wir können es begreifen, daß ein Mann, dessen ganzes Denken und Sinnen sich in diesen Begriff vertieft hatte, sich auch angetrieben fühlen konnte, der Darstellung desselben eine eigene Schrift zu widmen. Eine blos metaphysische Beschreibung der Weisheit genügte ihm indessen nicht, lag auch nicht in dem hebräischen Geiste der ganz eigentlich ein praktischer war. Deßwegen nahm seine Darstellung der göttlichen Weisheit eine praktische Richtung und wurde zur begeisterten Lobpreisung und zur dringenden Empfehlung derselben bei allen denjenigen, welche ihr bisher verschlossen geblieben waren. Daß er in und mit ihr zugleich die hebräische Religion preiset und anempfiehlt, folgte aus dem Zusammenhang in welchem in seinem Geiste beide miteinander getreten waren.

Es war indessen gewiß nicht allein die religions-philosophische Denkungsweise Pseudo-Salomo's die ihn zur Abfassung seiner Schrift trieb; seine ganze Gemüths-Verfassung wirkte dazu mit. Diese war nun eine sehr trübe. Unverkennbar spricht sich in seiner Schrift eine große Mißstimmung, ein bis zur Bitterkeit gesteigerter Unmuth aus, eine Stimmung welche zuverlässig das Erzeugniß der Verhältnisse war unter welchen er lebte. Schon die Stellung des hebräischen Volkes zu der damaligen politischen Macht mußte für ihn eine Quelle schmerzlicher Empfindungen seyn. Der festen Überzeugung lebend, daß das hebräische Volk unter allen andern Völkern der Erde das ausgezeichnetste, daß es das eigentliche Lieblingsvolk Gottes sey, mußte es Pseudo-Salomo tief betrüben, daß es nicht nur in Ägypten, sondern überall unter der Herrschaft heidnischer

Fürsten stand, und an vielen Orten unter hartem Druck seufzte. So wurde er natürlich dahin geführt seine polemisch-paränetischen Reden zunächst an alle diese heidnischen Fürsten, diese in seinen Augen ungerechten, strafbaren Bedrücker seiner Nation zu richten, und ihnen die Strafgerichte Gottes anzukündigen (1, 1 ff.; 6, 1 ff.).

Was den Unmuth und die bittere Stimmung des Verfassers vermehrte, das war das Leben und Treiben gewisser in seiner Nähe wohnender Menschen, welche einem epikuräischen Lebensgenuß fröhnend, auch den theoretischen Grundsätzen Epikurs wenigstens in so fern huldigten, als sie die Unsterblichkeit der Seele entschieden in Abrede stellten (C. 2)[1]. Daß es Juden waren erhellt aus seinen Äußerungen: Sie seyen vom Herrn abgefallen (3, 10), und der Gerechte rücke ihnen durch sein Verhalten ihre schimpflichen Versündigungen gegen das Gesetz auf (2, 12). Eben diese Äußerungen geben zu erkennen, daß diese Menschen in eine ihrer väterlichen Religion ganz widersprechende Richtung eingetreten waren. War dieß nun völliger Abfall, Übertrit zum Heidenthum? Daß Beispiele der Apostasie in dem zwischen Alexander dem Großen und Christo liegenden Zeitraum bei den Juden nicht selten waren, erfahren wir aus den beiden ersten Büchern der Maccabäer (1 Macc. 1, 11—16; 43—68; 2 Macc. 4, 10 ff.). Auch Philo klagt über den schmählichen Abfall vieler seiner Volksgenossen von der väterlichen Religion[2]. Dürften wir dem dritten Buche der Maccabäer Glauben schenken, so wüßten wir auch die Veranlassung auf welche hin in der Zeit, die wir als die wahrscheinliche Lebenszeit Pseudo-Salomo's bezeichnet haben, viele ägyptische Juden

[1] Gerade wie bei den von Pseudo-Salomo bekämpften gottlosen Juden knüpfte sich bei den Epikuräern die Negation der Unsterblichkeit an den Grundsatz der Eudämonie, als des höchsten zu erstrebenden Gutes.

[2] S. Grimm, Comm., S. LVIII.

zum Heidenthum übertraten (2, 23—31). Indessen scheinen doch diejenigen Juden welche der Verfasser im Auge hatte, und gegen die er seine strafenden Reden richtete, nicht gerade völlige Apostaten gewesen zu seyn. Wären sie es gewesen, so würde gewiß Pseudo-Salomo ihren Abfall stärker betont haben. Es waren Juden, wie es damals viele gab, welche in so ferne sich von dem Gesetze lossagten, als sie sich über die Observanzen desselben gleichgültig hinwegsetzten und in ihren Sitten und ihrer ganzen Lebensweise eine ethnisirende Richtung verfolgten, Menschen, die dem sinnlichen Wohlleben hingegeben, epikuräische Grundsätze angenommen hatten, und mit Spott und Hohn denjenigen Juden entgegentraten, welche es mit den gesetzlichen Vorschriften ihrer väterlichen Religion noch strenge nahmen. Aus dem was der Verfasser des Buches der Weisheit von ihnen sagt, geht hervor, daß sie es bei solchem Hohn nicht bewenden ließen, sondern schlecht genug waren in solchen Zeiten, wo die Juden mit Ungunst behandelt wurden, auf die Seite derjenigen zu treten, die ihre frommen Volksgenossen bedrückten und verfolgten. — Es ist begreiflich, daß Pseudo-Salomo voll Abscheu vor solchen Menschen, vorzüglich auch an sie seine paränetisch-polemischen Reden richtete, ihren Unglauben und ihre ausschweifende epikuräische Lebensweise geisselte, ihr schändliches Benehmen gegen gottesfürchtige Israeliten bitter rügte und ihnen die jenseits des Grabes ihrer wartenden gerechten Strafen ankündigte, während er auf der andern Seite ihnen das Bild des von ihnen bedrückten, verfolgten frommen Israeliten in der ganzen glorreichen Verherrlichung darstellte, zu welcher derselbe einst von Gott sollte erhoben werden. Nicht befremden wird es uns auch, daß dem Verfasser unwillkührlich die Vorstellung dieser Menschen mit der der Heiden zusammenfloß, so daß sich seine Ermahnungen und Drohungen zu gleicher Zeit an die einen wie an die andern richteten (1, 6 ff.; C. 2—6).

Indessen erhebt sich Pseudo-Salomo noch auf einen höhern, allgemeinern Standpunkt. Das Heidenthum war für ihn, wie für alle ächten Israeliten, ein Gegenstand tiefen Abscheu's. Je mächtiger es zu seiner Zeit noch war, desto fester stand bei ihm die Überzeugung, daß es einst würde gestürzt, gerichtet, vernichtet, daß dagegen die treuen Israeliten von Gott zu einem herrlichen Zustand, zur Herrschaft über die Welt würden erhoben werden, wie es die alten Seher so oft, zuweilen in dunkeln Bildern, verheißen hatten. Die messianischen Hoffnungen der frühern Zeit in sich aufnehmend, überließ sich Pseudo-Salomo der Erwartung: Es werde einst ein großer Gerichtstag eintreten, wo Gott das Loos der Völker mit Gerechtigkeit entscheiden würde (3, 8; 5, 16 ff.). Bewegt von diesen Gedanken und Aussichten erhebt er sich in dem letzten Theil seiner Schrift zu allgemeinen Betrachtungen über das Heidenthum; im Gegensatz mit der der jüdischen Religion inwohnenden Weisheit, schildert er es in seiner Thorheit, Abscheulichkeit und Nichtigkeit, macht aufmerksam auf die ensetzlichen Wirkungen die es in sittlicher Beziehung hervorbrachte, und weiset, auf die Urgeschichte seines Volkes zurückgehend, darauf hin, wie schon in alten Zeiten die Gottheit durch die außerordentlichsten Fügungen ihr tiefes Mißfallen an dem Heidenthum, und ihr Wohlgefallen an dem Judenthum zu erkennen gegeben habe; ein Vorbild dessen was in künftigen Zeiten an beiden geschehen werde. Plötzlich abbrechend schließt er (19, 22) mit der Bemerkung, daß Gott zu allen Zeiten sein Volk geschützt und dasselbe geehrt und verherrlicht habe[1].

Aus dieser Darstellung ergeben sich von selbst die drei Haupt-

[1] Im Wesentlichen stimmen die hier vorgetragenen Ansichten mit denen Grimms überein; nur daß dieser Gelehrte den Zweck des Buchs zu ausschließend auf die Bekämpfung ethnisirender Juden und mit ihnen des Heidenthums bezieht, während, unserer Überzeugung zufolge, auch auf

theile, in welche das Buch der Weisheit zerfällt, und die im Grunde nichts anders sind als die Ausführungen des Preises und der Empfehlung der Weisheit nach dem dem Verfasser vorschwebenden dreifachen Gesichtspunkte: Von Cap. 1—5 schildert er diese Weisheit in ihrer Beziehung auf ungerechte Tyrannen, und unglaubige, dem ausschweifenden Sinnengenusse hingegebenen ethnisirenden Juden. Von 6—8 geht er auf eine Darstellung des Wesens der Weisheit und ihre herrlichen Wirkungen ein. Von 9—19 zeigt er wie sich diese Weisheit in der göttlichen Leitung der Schicksale der Israeliten und anderer Völker, namentlich der Ägyptier, wunderbar geoffenbart habe.

---

Bei der Darstellung des Lehrbegriffs Pseudo-Salomo's haben wir, so viel als möglich, dem organischen Zusammenhang seiner ganzen religions-philosophischen Anschauung zu folgen. Den Mittelpunkt derselben bildet, wie schon bemerkt wurde, der Begriff der Weisheit, deren Schilderung und Lobpreisung seine ganze Schrift gewidmet ist. Diese Weisheit betrachtet er nun aber, in Übereinstimmung mit den hebräischen Weisen älterer Zeit und mit dem Siraciden, einerseits als Princip aller Offenbarungen und Wirkungen Gottes, andererseits als Princip aller Gottes-Erkenntniß und Sittlichkeit. Wir werden daher mit seiner Theorie von der objektiven göttlichen Weisheit anzufangen, und dann zu zeigen haben, in welchem Verhältnisse er sich dieselbe zu Gott, und auf der andern Seite zu dem Menschen gedacht habe. In letzterer Beziehung haben wir die Ansichten Pseudo-Salomo's von dem Menschen darzustellen, an welche sich die Lehre von der subjektiven Weisheit anschließt, insofern diese als Grund-Princip des religiös-sittlichen Lebens

die philosophische Tendenz des Verfassers und seine bittere Mißstimmung über die gedrückten Verhältnisse des Judenthums Rücksicht genommen werden muß.

des Menschen gedacht wird. Hieran reihen sich die moralischen Vorstellungen des Verfassers; den Schluß bilden seine eschatologischen Erwartungen.

### 1) Göttliche (objektive) Weisheit.

Mehrere Stellen in welchen sich Pseudo-Salomo über das Wesen und die Wirkungen der göttlichen Weisheit äußert, sind zu merkwürdig, als daß wir sie nicht hier vollständig anführen sollten.

Cap. 6, 24 ff.:

Was die Weisheit ist, und wie sie geworden, will ich verkündigen.
Und euch (ihre) Geheimnisse nicht verbergen;
Sondern von dem Anfang der Schöpfung an will ich forschen,
Und ins Klare setzen die Kunde von ihr,
Und nicht auf Seiten liegen lassen die Wahrheit.
Auch will ich mit dem verzehrenden Neide nicht wandeln,
Denn dieser hat mit der Weisheit nichts gemein.

Cap. 7, 21 ff.:

Alles was verborgen und was offenbar ist, erkannt' ich:
Denn Alles lehrte mich die Künstlerin von Allem, die Weisheit.
Denn in ihr ist ein Geist, verständig, heilig,
Einfach, vielgetheilt, fein,
Leichtbeweglich, durchdringend, unbefleckt,
Hell, unschädlich, das Gute liebend, scharf,
Unhemmbar, wohlthätig, menschenliebend,
Fest, sicher, sorgenlos, allvermögend, allsehend,
Und durchdringend alle Geister,
Die verständigen, reinen, zartesten.
Denn beweglicher als alle Bewegung ist die Weisheit,
Sie gehet und dringet durch Alles wegen ihrer Reinheit,
Denn ein Hauch ist sie der Macht Gottes,
Ein lauterer Ausfluß der Herrlichkeit des Allherrschers.
Darum kann nichts Beflecktes sie berühren,
Denn sie ist ein Abglanz des ewigen Lichtes,
Ein ungetrübter Spiegel der Wirksamkeit Gottes,
Ein Bild seiner Güte.
Obgleich nur Eine, vermag sie Alles,

Obgleich dieselbe bleibend, erneut sie Alles,
Und von Geschlecht zu Geschlecht in heilige Seelen übergehend,
Schafft sie Freunde Gottes und Propheten:
Denn niemanden liebt Gott, als den, der mit der Weisheit vereint ist.
Denn sie ist glänzender als die Sonne,
Und über alle Ordnung der Gestirne erhaben;
Mit dem Lichte verglichen erscheint sie als vorzüglicher,
Denn dieses wird aufgenommen von der Nacht,
Die Weisheit aber kann die Bosheit nicht bewältigen.

## Cap. 8, 1 ff.

Sie erstreckt sich mächtig von einem Ende zum andern,
Und ordnet Alles trefflich.
Diese liebt' ich und suchte nach ihr von meiner Jugend an,
Ich sucht' als Braut sie mir heimzuführen,
Und war ein Liebhaber geworden ihrer Schönheit.
Sie rühmt sich ihres Adels, weil sie mit Gott Umgang hat,
Und der Herrscher des All's liebet sie.
Denn eingeweihet ist sie in Gottes Einsicht,
Und Rathgeberin seiner Werke.
Ist Reichthum ein wünschenswerthes Gut im Leben,
Was ist reicher als Weisheit die Alles schafft?
Wenn Klugheit schafft,
Wer im All ist mehr Künstlerin als sie?

## Cap. 9, 9:

Bei dir (o Gott) ist die Weisheit die deine Werke kennt,
Die zugegen war als du die Welt schufst;
Sie weiß was wohlgefällig ist in deinen Augen,
Und was recht nach deinen Geboten.
Sende sie herab vom heiligen Himmel,
Vom Throne deiner Herrlichkeit sende sie,
Damit in meinem Streben sie mir beistehe,
Und ich erkenne was wohlgefällig ist vor dir.

Aus diesen Haupt-Stellen, mit welchen noch einige andere Äußerungen zu verbinden sind, ergibt sich nun folgender Begriff von der objektiven (göttlichen) Weisheit.

Ursprünglich in Gott, die höchste seiner Vollkommenheiten, das Princip seines gesammten Denkens und Wollens, ist die Weisheit zur Offenbarung geworden und in die Objektivität übergetreten. Dieß geschah in unvordenklicher Zeit, längst vor der Welt Schöpfung (9, 9). In dieser Beziehung ist sie ein reiner Ausfluß der Herrlichkeit des Allherrschers (εἰλικρινης ἀποῤῥοια της του παντοκρατορος δοξης, 7, 25); sie ist ein Abglanz Gottes als des ewigen Lichtes (ἀπαυγασμὰ φωτος ἀϊδιου, 7, 26), ein ungetrübter Spiegel seiner Wirksamkeit, ein Bild seiner Güte (ebend.).

Sie ist ein Hauch (ἀτμις) der göttlichen Allmacht (7, 25); in ihr ist ein heiliger Geist (πνευμα, 7, 22) [1], sie ist selbst der heilige Geist Gottes (9, 17). In inniger Verbindung mit Gott stehend (8, 3, συμβιωσιν θεου ἐχουσα) wohnt sie vor seinem Throne (9, 4. 10), folglich im Himmel (9, 9). Eingeweiht in Gottes Einsicht (μυστις της του θεου ἐπιστημης, 8, 4), Rathgeberin bei seiner Schöpfung [2] (ebend.), kennt sie auch alle seine Werke (9, 9). Schon vor der Weltschöpfung aus Gott hervorgetreten, wohnte sie dem großen Akte derselben bei (9, 9), und zwar als Organ Gottes (9, 2), wie noch immer Gott durch sie Alles wirket (8, 5). Sie ist daher die Erzeugerin alles dessen was da ist (γενετις παντων, 7, 12), die höchste Künstlerin (τεχνιτις) im All der Dinge (7, 21; 8, 6). Durch dreimal sieben, ohne logische Ordnung zusammengestellte, theils ihr Wesen, theils ihre kosmischen und moralischen Wirkungen betreffende Prädicate, sucht Pseudo-Salomo den Begriff derselben auf erschöpfende

[1] 7, 22 findet eine doppelte Leseart Statt: ἐστιν ἐν αὐτῃ und ἐστιν αὐτη; obgleich durch mehrere namhafte Auktoritäten geschützt, scheint letztere doch nur auf einer Correktur zu beruhen.

[2] Es findet sich auch hier eine doppelte Leseart: αἱρετις, Wählerin, und εὑρετις, Erfinderin. Beide Begriffe vereinigen sich in dem der Rathgeberin.

Weise zu entwickeln [1] (7, 22 ff.). Seinen Schilderungen zufolge ist sie ein aus Gott emanirtes Lichtwesen, glänzender als die Sonne, unerschöpflich ihre Strahlen verbreitend (7, 26; 29, 10), ein heiliger Geist (7, 26) vollkommen rein und unbefleckt (ἀμολυντον, vergl. 7, 25) [2], einfach (μονογενες) [3], und doch, insofern sie sich durch das ganze Universum verbreitet, vielgetheilt (πολυμερες), mit einer alle andere Bewegung übertreffenden Schnelligkeit das All durchdringend (7, 24), mit schrankenloser Macht begabt (παντοδυναμον), Alles erneuernd, selbst aber unveränderlich beharrend (7, 27). Sie ist Princip göttlicher Wirksamkeit in der physischen und in der geistigen Welt. Als kosmisches Princip hält sie die ganze durch sie geschaffene Welt zusammen und ordnet sie auf das Herrlichste (8, 1). Als schöpferisches, erleuchtendes und belebendes Princip in der intelligibeln Welt ist sie es, durch die Gott den Menschen gebildet und ihm die Kräfte verliehen hat, die ihn zum Herrn der Schöpfung machen (9, 2. 3). Selbst intelligent (νοερον), allsehend (παντεπισκοπον) und heilig, (ἁγιον) das Gute und die Menschen liebend (φιλαγαθον, φιλανθρωπον) ist sie die Quelle aller höhern Erleuchtung und aller

[1] Auf die zuerst von Faber (super libr. sap. 1776. 77) gemachte Entdeckung, daß hier 21 Prädicate vorkommen, eine Zahl, welche aus den beiden heiligen Zahlen 3 und 7 entspringt, legten viele einen großen Werth (z. B. Eichhorn, Bretschneider, Bauermeister, Gfrörer, Grimm). Es ist indessen doch noch eine Frage, ob der Verfasser die Häufung der hier vorkommenden Prädicate absichtlich auf die Zahl 7 angelegt habe. Von einer Hinneigung zu cabbalistischer Spielerei mit Zahlen kommt sonst in dem Buche keine Spur vor. Über die von mehreren Gelehrten vorgeschlagenen Eintheilungen dieser Prädicate, S. Grimm, S. 197.

[2] Hinsichtlich des Prädicates ἀμολυντον weiset Dähne mit Recht auf 1, 4 zurück: „In einer boshaften Seele kann die Weisheit nicht einkehren, noch kann sie wohnen in einem Leibe der der Sünde verfallen ist; denn der heilige Geist der Zucht flieht Betrug, ꝛc."

[3] Das Prädicat μονογενες kann hier, als mit πολυμερες im Gegensatz stehend, nicht wohl anders als durch einfach übersetzt werden.

wahren Sittlichkeit (7, 22 ff.; 9, 9 f.); von Geschlecht zu Geschlecht geht sie in reine Seelen ein, und macht sie zu Freunden Gottes und Propheten (7, 27). — Auch bei der Leitung der menschlichen Schicksale dient sie Gott zum Werkzeuge; sie ist Princip seiner Vorsehung, nirgends herrlicher sich offenbarend als in der Geschichte des israelitischen Volks (C. 10 ff.). Von ihr erhielten alle berühmten Männer desselben die sie auszeichnenden Gaben. Sie war auch die Feuersäule, welche die Israeliten durch das rothe Meer und die Wüste leitete (C. 10); die Stiftshütte, nach deren Vorbild der Tempel gebaut wurde, war ihr Werk (9, 8. 9).

Daß Pseudo-Salomo die göttliche Weisheit mit dem Geiste Gottes identificirte, erhellt aus obiger Darstellung [1]. Und in der That war, nachdem die Weisheit als allgemeines Organ Gottes, als ein seine ganze Wirksamkeit umfassendes, das All der Dinge durchdringendes, erleuchtendes und ordnendes Princip bestimmt worden war, für den Geist Gottes nicht leicht mehr eine besondere Stellung zu finden. Und dennoch findet sich im Buche der Weisheit eine Stelle, wo der Geist Gottes als gesonderter Begriff hervortritt. Um nämlich zu beweisen, daß Gott alle (lebendigen) Wesen liebe (11, 24—26) führt er (12, 1) als Grund an, daß ja in allen der unvergängliche Geist Gottes (ἀφθαρτον πνευμα) sey [2]. Hier erscheint nun der Geist, nach alt-

[1] Vergl. 9, 17: „Wer hat deinen Rath erkannt, wenn du nicht Weisheit gegeben, und deinen heiligen Geist aus der Höhe gesandt hast. C. 1, 7: Der Geist des Herrn erfüllet den Erdkreis, und was das Ganze zusammenhält hat Kunde der Rede.“ Was in dieser letztern Stelle von dem Geist Gottes gesagt wird stimmt zusammen mit dem was Pseudo-Salomo von der Weisheit prädicirt (8, 1): „Sie reichet mächtig von einem Ende (der Erde) zum andern, und ordnet Alles wohl.“ S. Gfrörer, 2, S. 219.

[2] Mit Unrecht bezieht Gfrörer diese Stelle auf das geistige Leben des Menschen, weil ja das physische nicht ἀφθαρτον sey. Allein das Wort ἀφθαρτον geht auch gar nicht auf das Leben des Menschen, sondern auf den Urquell desselben, nämlich den Geist Gottes.

hebräischer Vorstellungsweise, als allgemeines Lebens-Princip der Natur. Obgleich der Verfasser sich auch die Weisheit Gottes als kosmisches Princip denkt, so findet sich doch in seiner Schrift keine Stelle, wo er das physische Leben von ihr ableitete. Wir werden uns daher nicht irren, wenn wir in der angeführten Äußerung einen Reflex seines unvermittelten hebräischen Bewußtseyns erblicken. Nach diesem erschien ihm der göttliche Geist als von der Weisheit verschieden, während er denselben, nach seinem höhern unter dem Einfluß seiner Reflexion entwickelten, als mit ihr identisch betrachtete [1].

Die Analogie der göttlichen Weisheit bei Pseudo-Salomo mit dem Logos Philos ist auffallend. Beide stehen offenbar miteinander in einem innigen Verwandtschafts-Verhältnisse. Zwar ist die Theorie Philo's von dem Logos ungleich entwickelter und reicher als die Pseudo-Salomo's von der göttlichen Weisheit. Auch legt jener seinem Logos nicht wenige Prädicate bei, welche der göttlichen Weisheit bei dem letztern noch fremd sind. Indessen enthält doch der Weisheitsbegriff Pseudo-Salomo's schon die wesentlichen Elemente, aus welchen Philo seine Theorie von dem göttlichen Logos ausgesponnen hat. Nun spricht auch dieser von der göttlichen Weisheit und identificirt sie mit dem Logos [2]. Es frägt sich daher, ob nicht umgekehrt auch jener die göttliche Weisheit mit dem Worte Logos bezeich-

[1] S. Dähne, 2, S. 165.

[2] In Bezug auf das Verhältniß des λογος zu der σοφια ist der Sprachgebrauch Philo's nicht immer genau. Zuweilen scheint er beide gänzlich zu identificiren; zuweilen unterscheidet er sie aber: Alsdann ist σοφια (oder ἐπιστημη) das in Gott ruhende Princip der Ideenwelt. Das ist nun freilich, seiner Theorie nach, auch der λογος, aber der innere, subjektive Logos (ἐνδιαθετος) zum Unterschied von dem diese Ideen realisirenden, objektiven (dem λογος προφορικος). S. Gfrörer, 1, S. 213 ff. Dähne, 1, S. 221.

net habe? So viel ist gewiß, daß das Wort Logos in der speculativen Bedeutung, die es bei Philo hat, zur Zeit Pseudo-Salomo's noch nicht in den gewöhnlichen Sprachgebrauch übergegangen war, sonst würde er dasselbe öfters in diesem Sinne gebraucht haben. Zu seiner Zeit war das gewöhnliche Wort, dessen man sich zur Bezeichnung des Gott mit der Welt vermittelnden substantiellen Princips bediente, das aus den Werken älterer hebräischer Weisen, namentlich aus den Proverbien entlehnte Wort Weisheit. Doch könnte man vermuthen, daß man damals schon angefangen habe, auch das Wort Logos von diesem göttlichen Organe zu gebrauchen. Diese Vermuthung scheint durch die Stelle Cap. 9, 1 f. bestätigt zu werden, wo der Verfasser das Wort Gottes mit der göttlichen Weisheit parallelisirt: „Gott der Väter und Herr der Barmherzigkeit, der du alle Dinge durch dein Wort geschaffen, und durch deine Weisheit den Menschen bereitet hast... gib mir die Weisheit, die Beisitzerin deines Thrones, und verstoße mich nicht von deinen Kindern." Hier ist indessen, aller Wahrscheinlichkeit nach, das Wort Logos nur Reminiscenz aus 1 Mos. 1. Diesem Worte eine speculative Bedeutung zu geben lag, wie es scheint, dem Verfasser des Buchs der Weisheit noch ferne. Dieß erhellt aus 16, 26, wo er statt des Ausdruckes λογος του θεου als gleichbedeutend den Ausdruck ῥημα του θεου gebraucht, und aus 18, 14, wo er das Wort Gottes poetisch personificirt und als Würgengel auftreten läßt [1].

Überblicken wir die reichen Schilderungen der göttlichen Weisheit bei Pseudo-Salomo, die ganze überschwengliche Fülle von Prädicaten, mit welchen er sie ausstattet, so dringt sich uns die Bemerkung auf, daß der Begriff derselben bei ihm zu viel weiterer Entwicklung gelangt war, als bei den hebräischen Gnomi-

[1] S. Gfrörer, 2, S. 231 ff. Dähne, 2, S. 164.

kern und dem Siraciden[1]. Auch läßt sich nicht verkennen, daß ihm die göttliche Weisheit nicht mehr blos Personification einer göttlichen Vollkommenheit oder vielmehr des ganzen Inbegriffs der Substanz sämmtlicher Vollkommenheiten Gottes ist, wie jenem, nicht mehr blos das in die Objektivität übergetretene, von Gott unterschiedene Princip seiner ewigen Wirksamkeit, wie diesem. Es schwebt ihm von derselben ein concreterer Begriff vor; mehrere Prädicate deuten unverkennbar darauf hin, daß sie ihm zu einer Art von Substanzialität geworden war, welche, aus Gott stammend, das vermittelnde Princip zwischen ihm und der Welt, das Organ seiner die ganze physische und intelligible Welt umfangenden Wirksamkeit geworden ist. Einen solchen Begriff müssen wir nothwendig bei ihm voraussetzen, wenn wir uns erklären wollen, wie er von der göttlichen Weisheit sagen konnte, sie sey ein Ausfluß von Gott, ein Abglanz des ewigen Lichtes, ein Hauch Gottes, und ihr die Prädicate der Einfachheit und Vieltheiligkeit, der lichtvollen Helle und Alles übertreffenden Schnelligkeit ꝛc. beilegen konnte. Hier bemerken wir also in der Entwicklung des Weisheitsbegriffs einen bedeutenden Fortschritt: In den Proverbien noch bloße Personification, bei dem Siraciden sich objektivirendes Princip göttlicher Wirksamkeit, aber noch unsubstantiell, ist sie jetzt zur Substanzialität geworden; sie bildet, in gewissem Sinne,

[1] Gänzlich verkannt wird dieses von Heydenreich (Probe einer Übersetzung des Buchs der Weisheit, in Tzschirner Memorabilien, 5ter Band, 1stes St., S. 13 f.), welcher die Substanz der Weisheitslehre Pseudo-Salomo's folgendermaßen ausdrückt: Die Weisheit in Gott sind die dem göttlichen Verstande von Ewigkeit her einwohnenden Ideen und Ideale alles Wahren, Guten, Realen und Heiligen, die bei der Schöpfung zum Grunde lagen, und vermittelst der Weltregierung, vorzüglich vermittelst der moralischen Regierung Gottes über das Menschengeschlecht verwirklicht werden; Gottes höchstes Erkenntniß, und sein durch dieses Erkenntniß bestimmtes, heilig gerechtes Wollen und Handeln.

ein eigenes, obgleich mit Gott in unzertrennbarer Verbindung stehendes Wesen. — Nun entsteht aber die Frage: Ob nicht Pseudo-Salomo in der Entwicklung des göttlichen Weisheitsbegriffs noch weiter vorangegangen sey und sich dieselbe als eine Persönlichkeit, eine wahre göttliche Hypostase gedacht habe? Es fehlt an Äußerungen nicht, welche sehr entschieden dafür zu sprechen scheinen. Wenn Pseudo-Salomo sagt: Die göttliche Weisheit habe Umgang mit Gott, sie wohne vor seinem Thron, sie sey eingeweiht in seine Einsicht, sie sey die höchste Künstlerin im All der Dinge rc., so kann man sich doch kaum des Gedankens erwehren, daß er sich dieselbe als eine wahre Persönlichkeit gedacht habe. Wollte jemand sagen, daß doch ähnliche Züge von derselben auch in den Proverbien und bei dem Siraciden vorkommen, so wäre darauf hinzuweisen, daß Pseudo-Salomo sie ausdrücklich als intelligent, allsehend, heilig, das Gute und die Menschen liebend bezeichnet, und von ihr sagt: Es thue sich in ihr ein reiner, unbefleckter, heiliger, das Gute und die Menschen liebender Geist kund; ja noch mehr, sie ist ihm selbst der Geist Gottes. Alles dieses führt offenbar über den Begriff der Substanzialität hinaus, zu eigentlicher Hypostasirung. Allein indem man sich nun der Überzeugung hingeben will, daß Pseudo-Salomo sich wirklich die göttliche Weisheit als eine Persönlichkeit gedacht habe, wird man auf einmal wieder irre gemacht durch andere Äußerungen, die sich mit diesem Begriff nicht wohl vereinigen lassen. Nicht wohl einzusehen ist es in der That, wie man von einer göttlichen Hypostase sagen könne: Sie sey vielgetheilt (πολυμερης), sie sey leichtbeweglich (ευκινητος), hell (σαφης), scharf (οξυς), sie gehe in heilige Seelen über. Solche Prädicate scheinen eher auf bloße Substanzialität hinzudeuten. Aus diesem Allem möchte am Ende zu schließen seyn, daß der Begriff der göttlichen Weisheit bei Pseudo-Salomo noch nicht zu vollkommener Durchbildung und

fester, klarer Gestaltung gekommen war. Sie war ihm das nothwendige, vermittelnde Princip zwischen Gott und Welt, das Organ aller göttlichen Wirksamkeit; er neigte sich dahin, sie sich als eine wahre aus Gott emanirte und mit Gott in unzertrennlicher Verbindung stehende Hypostase zu denken. Allein dieser Begriff der Hypostasirung stand noch zu unklar vor seinem Geist, um nicht in manchen Momenten in den der Substanzialität zurückzufließen. Erst einer spätern Zeit war es vorbehalten, diesen Begriff zu voller Durchbildung zu bringen. Zu dieser gelangte er in der Logos-Lehre Philo's. Die Theorie Pseudo-Salomo's von der göttlichen Weisheit nähert sich derselben; sie ist eine Vorbereitung auf sie; sie bildet das Vermittlungsglied zwischen den Lehren älterer hebräischer Weisen und der des vorzüglichsten Repräsentanten der alexandrinisch-jüdischen Theosophie.

Aus dieser Darstellung der Theorie Pseudo-Salomo's von der göttlichen objektiven Weisheit erhellt schon das Verhältniß, in welchem sie, seinen Begriffen zufolge, mit Gott steht. Doch verdient dieser Punkt noch einer genaueren Untersuchung unterworfen zu werden, welche aber als nothwendige Basis die Bestimmung des Gottes-Begriffes dieses Weisen voraussetzt, eine Bestimmung, die ohnehin für die Kenntniß seiner ganzen philosophischen Anschauung von der höchsten Wichtigkeit ist.

## a. Gott.

In den meisten Stellen seiner Schrift spricht Pseudo-Salomo von Gott ganz wie die frühern Hebräer sich über ihn zu äußern pflegten. Fehlte in derselben die Schilderung der göttlichen Weisheit, so würden wir kaum in Versuchung kommen zu fragen: Ob denn sein Gottesbegriff nicht in seinem Geist eine weitere Entwicklung und zwar im Sinn der jüdisch-alexandrinischen Philosophie erfahren hatte? Es versteht sich von selbst, daß er

nur von Einem Gott weiß (12, 13), weßhalb er auch bemerkt, daß der Name Gottes auf kein anderes Wesen übertragen werden dürfe (14, 21). Gott ist ihm schlechthin ὁ ὢν (13, 1): Das ist nun allerdings eine Bezeichnung Gottes, welche Philo, mit Anspielung auf 2 Mos. 3, 14 gebraucht, um anzuzeigen, daß Gott, als der Allvollkommne, ganz qualitätenlos sey, und daß daher auch nichts von ihm ausgesagt werden könne als das einfache Seyn[1]. Hätte nun Pseudo-Salomo diesen Ausdruck in dem gleichen Sinne gebraucht, so müßten wir anerkennen, daß auch in diesem Punkte sein philosophisches Bewußtseyn mit seinem hebräischen in entschiedenem Gegensatz gestanden habe, indem er ja von Gott die verschiedensten Prädicate anführt und unter diesen die meisten derjenigen, welche von alten Zeiten her die Hebräer dem höchsten Wesen zuzuschreiben pflegten. Es könnte demnach wohl seyn, daß er mit diesem Ausdruck nicht sowohl das qualitätenlose Seyn Gottes, als vielmehr das Seyn desselben im höchsten Sinn, das absolute Seyn habe aussagen wollen; und dieses würde nun mit seinen übrigen Äußerungen über ihn genau übereinstimmen. Gott ist ihm wirklich der schlechthin Absolute, von dem Alles abhängt (11, 25), welcher Herr über Leben und Tod ist (16, 13) und dessen Hand niemand entfliehen kann (16, 15). Vor ihm ist die ganze Welt wie ein Stäubchen in der Wage, wie ein Tropfen des auf die Erde fallenden Morgenthaus (11, 22). Urprincip der ganzen Natur, ist er auch der Urheber der über dieselbe ausgegossenen Schönheit (13, 1—7). Aus dieser unendlichen Größe und Machtvollkommenheit Gottes folgt, daß niemand mit ihm rechten darf (12, 12). Wie alles andere, was der Mensch hat und ist, kommt von ihm auch alle Erkenntniß und sittliche Güte (8, 21). Gott ist das ewige Licht (φως ἀΐδιον, 7, 26). Als ein rei-

[1] S. Dähne, 1, S. 123 f.

nes Lichtwesen schildert auch Philo die Gottheit, versteht aber das Licht nicht in physischem, sondern in geistigem Sinn [1]. Daß auch Pseudo-Salomo in diesem Verstande von Gott als dem ewigen Lichte spricht, erhellt daraus, daß er die als Abglanz des göttlichen Urlichts dargestellte Weisheit mit der Wirksamkeit (ἐνεργεια) und Güte Gottes (ἀγαθοτης) parallelisirt (7, 26). Kaum braucht es bemerkt zu werden, daß er Gott die gewöhnlichen Attribute der Allmacht, Allwissenheit, Gerechtigkeit u. s. w. ebenfalls zuschreibt. Die Barmherzigkeit und Langmuth Gottes betont er stark (11, 23; 12, 19; 15, 1 ff.), darauf hinweisend, daß sie die Besserung des Sünders beabsichtige (11, 25). Interessant ist die Bemerkung, daß seine Langmuth und Schonung mit seiner Allmacht zusammenhängen, insofern er niemanden zu fürchten habe und daher ohne Gefahr mit milder Schonung verfahren könne (11, 23; 12, 15. 16. 18). Der Particularismus Pseudo-Salomo's erkannte in Gott den Gott der Väter (9, 1); über diese beschränkte Ansicht aber erhob sich sein höheres Bewußtseyn. Er erklärt, daß Gott Alles liebe was da ist; Liebe sey Princip seiner Schöpfung gewesen (11, 24); darum könne er auch von Allem, was er hervorgebracht, nichts hassen; er sey Liebhaber des Lebens (φιλοψυχος, 11, 24 ff.), was dadurch begründet wird, daß ja das Leben aller Wesen aus dem ihnen gegenwärtigen Geist Gottes fließe, und Gott sich selbst und seinen Geist nicht hassen könne (12, 1).

In dem Begriffe Gottes als des absoluten Urprincips lag schon der Gedanke eingeschlossen, daß die Welt von Gott geschaffen worden sey. Dieß lehrt auch Pseudo-Salomo ausdrücklich (13, 1 ff.). Gott ist ihm daher der Künstler (ὁ τεχνιτης, 13, 1) der Welt. Princip der göttlichen Weltschöpfung ist ihm, wie bereits bemerkt wurde, die Liebe (11, 24) [2]. Übrigens läßt er

[1] S. Gfrörer, 1, S. 209. Dähne, 1, S. 270 ff.

[2] Bekanntlich lehrte auch Plato, daß die Güte Gottes, vermöge der er

Gott die Welt aus der formlosen Materie (ὑλη ἀμορφος) erschaffen (11, 18). Erwähnt er auch dieser präexistirenden Materie nur gleichsam im Vorbeigehen, so erkennt man doch auch hier den innigen Zusammenhang seiner Denkungsweise mit der spätern jüdisch-alexandrinischen Philosophie, namentlich Philo, in dessen Lehrbegriff diese aus dem Platonismus entlehnte Vorstellung eine sehr wichtige Stellung einnimmt. Pseudo-Salomo dachte eben so wenig als Philo und Plato daran, daß die Voraussetzung einer solchen von Ewigkeit her präexistirenden Ur-Materie die Absolutheit Gottes einer ungeheuern Beschränkung unterwarf, oder vielmehr aufhob. Mit der gleichen Gedankenlosigkeit beschränkte er dieselbe durch den aus dem jüdischen Volksglauben geschöpften Begriff Satans, den wir in den spätern Schriften alexandrinisch-jüdischer Philosophie nicht mehr antreffen. Diesen betrachtete er als den Urheber des Todes. Gott, sagt er, habe ursprünglich Alles zum Seyn erschaffen; in dem ganzen Welt-Plan Gottes habe der Untergang, wie das Böse, gar keine Stelle gefunden (1, 13. 14; 2, 23); erst durch den Neid des Teufels sey der Tod in die Welt gekommen, den noch immer diejenigen sich zuzögen, welche sich der Sünde und dem Laster überlassen (2, 24) [1]. Offenbar gründet sich diese Lehre Pseudo-Salomo's auf 1 Mos. 3. Die dort erscheinende Schlange wird ihm zum Satan, der eifersüchtig über das dem Menschen verliehene Ebenbild Gottes, und die in demselben begründete Anlage

Alles gleich vollkommen mit sich wünschte, ihn dazu bewogen habe, aus der formlosen Materie die Welt zu schaffen (Tennemann, System der plat. Philos., III, S. 315). Mit ihm übereinstimmend lehrte Philo, daß die weltschöpfende Kraft zur Quelle das Gute habe, welches zur Wirklichkeit kommen will (S. Dähne, 1, S. 230).

[1] πειραζουσι δε αὐτον, etc. Das Wort πειραζειν scheint hier, nach Bauermeisters und Grimms richtiger Bemerkung, die ungewöhnliche Bedeutung von πειρασθαι, experiri, zu haben, in welcher es auch 12, 26, und bei Sirach 39, 4 vorkommt.

zur Unsterblichkeit, ihn zur Sünde verleitete, und dadurch unter die Gewalt des Todes brachte [1]. Das Wort θανατος hier allein auf den physischen Tod zu beziehen, dazu ist freilich kein Grund vorhanden; vielmehr weiset 3, 1, wo der Verfasser sagt: „Die Gerechten seyen dem Tode nicht unterworfen, sondern befänden sich in Gottes Hand", darauf hin, daß wir dieses Wort, in umfassendem Sinn, von dem ganzen an die Sünde sich anknüpfenden Verderben zu verstehen haben. Sicherlich indessen rechnete der Verfasser hiezu auch den physischen Tod; allein außer diesem auch den Verlust des höhern Lebens bei Gott und den ganzen elenden, trostlosen Zustand, in welchem sich die Gottlosen in dem Hades befinden. Wenn er sagt, daß die Gerechten den Tod überwunden haben, so geht seine Meinung dahin, daß sie, berufen zu einem seligen, unsterblichen Leben, in inniger Verbindung mit Gott, dem Hades entgangen sind, und sogar durch die Gewißheit der ihnen bevorstehendenseligen Unsterblichkeit in gewissem Sinne den physischen Tod besiegt haben (vergl. Joh. 5, 24). So viel ist übrigens sicher, daß die ganze Vorstellung von einem den Absichten Gottes entgegenwirkenden und seine ursprüngliche Weltordnung zerrüttenden bösen Princip mit seinen sonst so reinen und erhabenen Begriffen von Gott sich nicht vereinigen läßt. Es begegnet uns hier wieder eine aus dem doppelten Bewußtseyn Pseudo-Salomo's entsprungene unvermittelte Antinomie.

[1] Die Bemerkung Dähnes (2, S. 173), „daß in der Stelle, 2, 23 bei dem διαβολος nicht an ein wesentlich böses Princip gedacht werden dürfe; die Stelle müsse in der gewöhnlichen, allegorischen Weise der Alexandriner aufgefaßt werden, welche dem Teufel dabei keine Statt vergönnte oder vergönnen konnte, sondern unter jener Schlange das verführerische, Gott mit dem Menschen entzweiende Vergnügen verstand," ist von Grimm mit Recht als vollkommen unstatthaft zurückgewiesen worden, insofern die Voraussetzung, daß sich im Buche der Weisheit schon durchgebildeter Alexandrinismus finde, mit welchem die Vorstellung von Satan freilich unverträglich ist, falsch sey.

Insofern Alles von Gott abhängig ist, wird auch Alles von ihm geleitet und regiert. Pseudo-Salomo lehrt, daß er für Alles sorge (12, 13); daß er den Fürsten ihre Macht verleihe (6, 3); daß aller Schutz in Gefahren von ihm komme (14, 3 ff.). Es verdient bemerkt zu werden, daß dieser Weise die göttliche Vorsehung überall auf sittliche Zwecke bezieht. Nach ihm verleiht Gott den Fürsten ihre Macht, damit sie seinen Willen vollbringen (6, 4); die Leiden, mit welchen er die Gerechten heimsucht, die Strafgerichte, welche er gegen die Gottlosen vollzieht, sowie die Langmuth, mit welcher er ihre Frevelthaten erträgt — alle diese Fügungen bezwecken das Beste der Menschen und bilden in ihrer Gesammtheit ein großes, alle Menschen umfassendes Erziehungswerk (vergl. 3, 1 ff.; 4, 7 ff.; Cap. 5). Die Vorstellungen Pseudo-Salomo's von der Vorsehung sind im Ganzen rein und erhaben; getrübt werden sie nur zuweilen durch seinen Particularismus. Das ist auch derjenige Punkt, in welchem sie sich am meisten von der christlichen Vorsehungslehre unterscheiden.

Alle diese so reichhaltigen Äußerungen Pseudo-Salomo's über Gott, seine Eigenschaften und seine Wirksamkeit, scheinen vollkommen zu dem Glauben zu berechtigen, daß er sich im Sinn des alten Hebraismus Gott als mit der Welt in direkter Berührung stehend, und Alles, was auf ihr vorgeht, unmittelbar regierend gedacht habe. Dagegen bemerkt aber Gfrörer[1], daß in seiner Schrift überall, wo von göttlichen Wirkungen die Rede sey, immer nur abstracte Begriffe, wie προνοια, δικη, angeführt würden. Dieß ist indessen doch nur hie und da der Fall; in sehr vielen Stellen wird von dem Wirken und Walten Gottes in der Welt auf eine Weise gesprochen, die alle Vermittelung auszuschließen scheint. Der Begriff einer solchen Vermittelung liegt indessen doch in seiner ganzen Lehre von der göttlichen Weisheit eingeschlossen. Seine Schilderung von derselben geht überall dar-

[1] Philo, 2, S. 215.

auf hin, sie als ein Gott mit der Welt verknüpfendes, ihm bei allen seinen Wirkungen zum Organe dienendes Princip erscheinen zu lassen. Wäre es nun ausgemacht, daß Pseudo-Salomo sich diese, mit voller Klarheit und Bestimmtheit, als ein wahrhaft hypostatisches, von Gott unterschiedenes Princip gedacht habe, so würden wir daraus schließen müssen, daß er sich auch mit der gleichen Klarheit und Bestimmtheit der in dem Systeme Philo's einen Fundamental-Satz bildenden Lehre von dem von der Welt absolut getrennten und außer aller Berührung mit ihr stehenden Seyn Gottes zugewandt habe. Allein wir haben erkannt, daß Pseudo-Salomo's Begriff von der göttlichen Weisheit noch etwas Schwankendes hatte. Zwar neigt er sich entschieden dahin, sie sich als eine Hypostase zu denken; in dieser Form schwebt sie ihm häufig vor; allein er ist darüber noch nicht ganz einig mit sich selbst, und in allen Momenten, wo sein hebräisches Bewußtseyn vorherrschend auf seine Ansichten einwirkte, wurde sie ihm wieder zu einem, wenn auch substantiellen, doch zugleich Gott immanenten Princip seines Denkens und Wirkens. Aus der Theorie Pseudo-Salomo's von der göttlichen Weisheit läßt sich daher nicht schließen, daß er mit Klarheit sich Gott außerweltlich gedacht habe. Mag es auch seyn, daß er diesem Begriffe nahe stand, und daß zuweilen Gott als ein transmundanes Wesen seinem Geiste vorschwebte, so waren doch auch in dieser Hinsicht seine philosophischen Ansichten noch nicht zu voller Durchbildung gelangt.

Auf gleiche Weise wird wohl auch die Frage beantwortet werden müssen, ob er, mit Philo übereinstimmend, Gott als seinem eigentlichen Wesen nach schlechthin verborgen und unerforschbar betrachtet habe. Wer, wie Philo, der Überzeugung lebte, daß Gott nie anders als durch ein zwar mit ihm zu unzertrennlicher Einheit verbundenes, dennoch aber distinktes, hypostatisches Princip auf die Welt wirke, der mußte consequenter-

weise auch denken und lehren, daß Gott, seinem wahren Wesen nach, ein vollkommen verborgener sey. Allein gerade dieser Begriff, von dem die Gottheit mit der Welt vermittelnden Princip war bei Pseudo-Salomo noch nicht zu voller Entfaltung gediehen. Deßwegen finden wir auch in seiner Schrift keine Stelle, in welcher er sich über das verborgene, unerfaßbare Seyn Gottes mit einiger Bestimmtheit äußerte. Zwar sagt er (9, 16): „Kaum errathen wir das was auf Erden ist, und was uns vor den Händen liegt finden wir mit Mühe: wer aber hat erforschet, was im Himmel ist?" Allein dem ganzen Zusammenhang nach, in welchem diese Worte vorkommen, beziehen sie sich nicht sowohl auf das Wesen Gottes und seine Eigenschaften, als vielmehr auf seine Rathschlüsse (s. V. 13. 17). Daß nun diese dem menschlichen Geist unerforschlich sind, lehrten schon die Propheten und heiligen Sänger der Vorzeit; dieß lehrt auch das Neue Testament (Röm. 11, 38 ff.); darum wird aber doch gewiß niemand behaupten wollen, daß das Alte oder das Neue Testament der Lehre von der absoluten Verborgenheit Gottes das Wort rede. Was der Vermuthung, daß der Begriff eines schlechthin verborgenen Gottes dem Geiste Pseudo-Salomo's noch ferne lag, wenigstens in demselben noch nicht zu klarer Entwicklung gelangt war, zur Bestätigung dienen kann, das sind einige in seiner Schrift vorkommende Stellen, in welchen nicht nur die Möglichkeit der Erkenntniß Gottes vorausgesetzt, sondern sogar ein scharfer Tadel gegen diejenigen ausgesprochen wird, welche sich nicht von der Schöpfung aus zur Erkenntniß des Schöpfers zu erheben wissen. Hieher gehört Cap. 1, 1. 2, wo er sagt: „daß Gott leicht zu finden sey, wenn man ihn in frommer Einfalt des Herzens suche und sich ihm mit Vertrauen nahe." Aus der Natur, lehrt Pseudo-Salomo, sey er zu erkennen; tadelnswürdig seyen daher diejenigen, welche bewundernd vor seinen Werken stehen blieben und nicht begreifen wollten, daß diese einen Schöp-

ſer und Gebieter vorausſetzen, der unendlich vollkommener ſey als ſie. — „Thöricht (ſo ſpricht er, Cap. 13, 1 ff.) von Natur waren alle Menſchen, welche Gott nicht erkannten, und aus dem ſichtbaren Guten den der da iſt (τον ὄντα) nicht zu erkennen vermochten, noch auf die Werke achtend den Künſtler erkannten, ſondern entweder das Feuer, oder den Wind, oder die ſchnelle Luft, oder den Kreis der Geſtirne, oder das gewaltige Waſſer, oder die Lichter des Himmels für die weltregierenden Götter hielten. Wenn ſie nämlich von ihrer Schönheit ergötzt, ſie für Götter anſahen, hätten ſie ſollen einſehen, um wie viel beſſer ihr Gebieter iſt; denn der Schönheit Urheber ſchuf ſie. Wenn ſie aber die Kraft und Wirkſamkeit bewunderten, ſo hätten ſie daran merken ſollen, wie viel mächtiger ihr Schöpfer iſt: Denn aus der Größe und Schönheit der Geſchöpfe wird vergleichungsweiſe der Urheber derſelben erkannt. Dennoch trifft dieſe geringer Tadel; denn auch diejenigen irren ſich leicht, welche Gott ſuchen und finden wollen: Denn indem ſie mit ſeinen Werken umgehend nachforſchen, laſſen ſie ſich vom Anſehen derſelben hinreißen, weil ſchön iſt, was ſie vor Augen ſehen. Himwiederum aber ſind auch ſie nicht zu entſchuldigen; denn vermochten ſie ſo weit in der Erkenntniß zu kommen, daß ſie die Welt erforſchen können, warum fanden ſie nicht leichter den Gebieter derſelben [1]?“

Dieſe letztere Stelle iſt zuverläſſig ſehr merkwürdig; denn ſie gibt zu erkennen, daß dem Verfaſſer des Weisheits-Buches die

[1] Pſeudo-Salomo unterſcheidet ein doppeltes Heidenthum; ein feineres, welches in der Deification und göttlichen Verehrung der himmliſchen Körper und Elemente der Natur beſteht; mit Recht bemerkt er, daß wenn die Menſchen von der Schönheit und Macht dieſer Gegenſtände verleitet worden ſeyen ſie für Götter zu halten, ſie doch hätten bedenken ſollen, daß ſie ja einen Urheber vorausſetzen, der ſchöner und mächtiger ſeyn müſſe als ſie (13, 1 – 5). Weniger verwerflich indeſſen findet er dieſe Art von Heidenthum als die rohere, welche menſchliche Gebilde für Götter hält und anbetet. Über dieſe äußert er ſich mit bitterer Ironie Cap. 13, 10—15, 17.

Natur ein Spiegel Gottes, eine herrliche Offenbarung seiner Vollkommenheit war. Dennoch würden wir Unrecht haben, wenn wir aus diesen seinen Äußerungen den raschen Schluß ziehen wollten, daß ihm der Gedanke von der Verborgenheit und Unerforschlichkeit Gottes ganz fremd gewesen sey. Auch Philo spricht ja mit Begeisterung von der Erkenntniß Gottes aus der Natur, und fordert zu aufmerksamer Betrachtung derselben auf; und dennoch hält er fest an dem Grundsatz der absoluten Verborgenheit des göttlichen Seyns, insofern, seiner Meinung nach, diese aus der Natur-Betrachtung geschöpfte Gottes-Erkenntniß nur eine relative, das wahre Seyn Gottes gar nicht betreffende ist.

Es folgt aus allem diesem, daß das Buch der Weisheit uns in Absicht auf die aufgestellte Frage zu keinem sichern Ergebniß gelangen läßt. Der Wahrheit am nächsten dürfte wohl die Vermuthung kommen, daß auch über die Erkennbarkeit oder Unerforschlichkeit Gottes Pseudo-Salomo noch nicht in's Reine gekommen war, was nicht befremden darf, weil sich seine Ansicht von dem Gott mit der Welt vermittelnden Princip, von welcher hier Alles abhing, auch noch nicht zur Klarheit und Bestimmtheit entwickelt hatte.

### b. Der Mensch.

Die althebräische Lehre, daß der Mensch von Gott geschaffen sey, wiederholt auch Pseudo-Salomo; nur daß er auch hier seine Idee der Weisheit einmischt, indem er diese bei der Schöpfung des Menschen Gott zum Organe dienen läßt (9, 2). Die nähern Vorstellungen dieses Weisen von der Schöpfung des Menschen verknüpfen sich mit seiner Ansicht von den Bestandtheilen des menschlichen Wesens. Auch hier an die althebräischen Lehren sich anschließend, lehrt er, daß der Mensch aus zwei wesentlich verschiedenen Naturen, nämlich dem Leib (σωμα) und der Seele (ψυχη) zusammengesetzt sey (8, 19. 20; 9,

15). Die platonische trichotomische Eintheilung des menschlichen Wesens nahm er nicht an. Insofern er sich die Seele als Geist dachte, nannte er sie πνευμα, wobei es jedoch ungewiß ist, ob ihm von dem Geist ein ganz reiner Begriff vorgeschwebt habe. Beschreibt er doch sogar die göttliche Weisheit, in der er den heiligen Geist Gottes erkannte, als einen Hauch, eine Lichtnatur, als das feinste aller Wesen. Als das denkende Princip in dem Menschen nennt er die Seele νους und λογος. Diese Seele ist nun in dem gegenwärtigen Leben an den Leib gebunden, welcher aus Erde ist und wieder zur Erde wird, und daher von Pseudo-Salomo als das Vergängliche (το φθαρτον, 9, 15) in dem menschlichen Wesen bezeichnet wird. Dem Platonismus entlehnt ist die Meinung, daß der Leib, als aus materiellen Elementen zusammengesetzt, die Seele beschwere, und so zu sagen für dieselbe eine Fessel, ein Gefängniß sey: „Der sterbliche Leib beschweret die Seele, und die irdische Hülle belastet den vieldenkenden Geist" (9, 15; vergl. 8, 19).

Über den Ursprung der Seele äußert sich Pseudo-Salomo auf eine doppelte Weise: Im Sinn der Genesis, und aus seinem hebräischen Bewußtseyn heraus lehrt er, die Seele sey dem Menschen von Gott eingehaucht worden (15, 11); demnach wäre sie ein Ausfluß aus dem göttlichen Geist, oder vielmehr der in allen lebendigen Wesen wirksame Gottesgeist selbst (12, 1. „Dein unvergänglicher Geist ist in allen Wesen"). Gleichwie die alten Hebräer lehrten, daß wenn Gott seinen Geist aus den lebendigen Wesen zurückziehe, diese augenblicklich dem Tode verfallen, so sagt auch Pseudo-Salomo: Die Seele sey den Menschen eigentlich nur geliehen (15, 8. 16). Eine ganz verschiedene Vorstellung von dem Ursprung der Seele und der Schöpfung des Menschen spricht sich in der Stelle 8, 19 aus: „Ich war ein Kind guter Art, und hatte eine gute Seele bekommen; oder vielmehr, weil ich gut war, so kam ich in einen unbefleckten Leib."

Hier lehrt Pseudo-Salomo, daß die Seelen präexistiren und von Gott in die vermöge des Zeugungs-Aktes gebildeten Leiber gesandt werden, und zwar so, daß den guten Seelen auch unbefleckte, d. h. von sinnlichen Gelüsten weniger bewegte Leiber zur Wohnung angewiesen würden. Offenbar begegnet uns hier die platonische Lehre von der Präexistenz der Seelen, der auch Philo huldigte. Allein dieser und Pseudo-Salomo unterscheiden sich von Plato darin, daß sie von einem allgemeinen Fall sämmtlicher Seelen in dem vorweltlichen Daseyn nichts wissen [1]. Letzterer macht zwar unter diesen präexistirenden Seelen einen Unterschied, insofern, seiner Meinung nach, die einen rein geblieben sind, die andern mehr oder weniger der Sünde verfielen. Aber die einen wie die andern läßt er mit irdischen Leibern sich verbinden, woraus erhellt, daß die Bestimmung zur Erscheinung in dem weltlichen Daseyn ihm nicht als eine ihnen auferlegte

[1] Eine Anspielung auf den Fall der menschlichen Seelen in einem vorweltlichen Zustand glaubt Dähne (2, 168) in der Stelle 10, 1 zu finden: „Die Weisheit bewachte den erstgebildeten Vater der Welt, den allein geschaffenen (μονὸν κτισθεντα, allein, im eigentlichsten Sinne geschaffen, weil Eva aus seiner Rippe geschaffen wurde; so Bauermeister; mit Unrecht übersetzen Heydenreich und Grimm μονος mit schutzlos), und rettete ihn aus seiner Übertretung und gab ihm Kraft über Alles zu herrschen.“ Allein mit Recht hat Grimm zu dieser Stelle bemerkt, daß der Ausdruck το ἰδιον ἀυτου παραπτωμα nicht auf einen allgemeinen Fall der Seelen in einem frühern Zustande, sondern auf das historische Faktum des Falls Adams im Paradiese hinweise, wie denn auch in dem Folgenden lauter reelle Fakta erzählt werden. Freilich entsteht jetzt die Frage: Wie Pseudo-Salomo habe sagen können, daß die Weisheit Adam aus dieser seiner Übertretung gerettet habe? Den wahrscheinlichsten Aufschluß über diese Frage hat Grimm gegeben: Die Weisheit bewirkte, daß Adam Reue empfand, von weitern Vergehungen abgehalten und so der Vergebung theilhaftig wurde — Eine Meinung für die sich zwar in der Genesis keine Gewährleistung findet, die uns aber bei dem die Urgeschichte seines Volks mit so vielen Zusätzen ausschmückenden Verfasser nicht befremden wird.

Strafe erschien [1]. Weicht in dieser Beziehung der Verfasser des Weisheits-Buches bedeutend von der Genesis ab, so schließt er sich wieder an dieselbe an, indem er lehrt: Der Mensch sey nach dem Ebenbild Gottes geschaffen worden (2, 23), um über die sichtbare Natur zu herrschen (9, 3). Daß er sich diese göttliche Ebenbildlichkeit und die in ihr begründete Weltherrschaft als auf den höhern Vermögen der Seele beruhend dachte, versteht sich schon von selbst, erhellt übrigens auch noch daraus, daß er bemerkt, der Mensch solle die Welt mit Heiligkeit und Gerechtigkeit regieren (9, 3).

Ursprünglich war der Mensch nicht zum Tod erschaffen (1, 13; 2, 20), aus dem doppelten Grunde, weil überhaupt Gott als der Alliebende an dem Tode kein Wohlgefallen findet und daher Alles zum Leben bestimmt (1, 13. 14; 11, 24. 27), und den Menschen nach seinem Bilde gemacht hat (2, 23) [2]. Daß auch hier der Verfasser des Weisheits-Buches der Genesis folgt ist offenbar. Schon hieraus ist abzunehmen, daß das Wort θανατος den Begriff des physischen Todes in sich schließt. Allein daß es bei Pseudo-Salomo eine weitere Bedeutung hat und zugleich das ganze aus der Sünde quellende Verderben, den Verlust des seligen Lebens bei Gott und das Versinken in den dunkeln, freudelosen Hades in sich begreift, ist oben schon bemerkt worden. Die Lehre dieses hebräischen Weisen geht also dahin: Aus der Güte Gottes und der Vollkommenheit seines eigenen Wesens

[1] Hierein weicht er von Philo ab, der nur diejenigen Seelen, welche durch ihre Gelüste sich zu dem Irdischen und Sinnlichen hinziehen ließen, mit irdischen Leibern verbunden werden läßt, von den rein Gebliebenen aber lehrt, daß sie in dem Himmel verweilen und Gott zum Werkzeuge dienen (S. Grimm, S. 222).

[2] „Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit (ἀφθαρσια) geschaffen, und ihn zum Bilde seines eigenen Wesens (της ἰδιας ἰδιοτητος, — eine, übrigens unverbürgte, Variante hat ἀϊδιοτητος) gemacht."

folge, daß der von ihm nach seinem Ebenbilde geschaffene Mensch ursprünglich dem Tode nicht unterworfen, sondern zur Unsterblichkeit und einem seligen Leben in inniger Gemeinschaft mit ihm bestimmt war.

Den Eintritt des Todes in die Welt und namentlich in die Menschheit schreibt Pseudo-Salomo dem Neide Satans zu (2, 23). Er folgt hier der zu seiner Zeit gewöhnlichen und auch in dem Neuen Testamente vorkommenden Interpretation von 1 Mos. 3, welche in der Schlange des Paradieses den Teufel erblicken läßt. Was Gegenstand des Neides des Teufels gewesen, sagt er zwar nicht ganz deutlich; doch scheint aus dem Zusammenhang der angeführten Stelle hervorzugehen, daß es, seiner Meinung nach, gerade das Ebenbild Gottes im Menschen und die darin begründete Unvergänglichkeit der menschlichen Seele war. Der Urheber des Todes wurde Satan dadurch, daß er die Protoplasten zur Sünde verführte, wie denn noch immer die Sünde den Tod als unausbleibliche Folge nach sich zieht (2, 23). Dagegen gelangen die Menschen durch Gottes-Erkenntniß und Tugend, d. h. durch wahre Weisheit, zur seligen Unsterblichkeit.

## 2) Menschliche (subjektive) Weisheit.

In dem subjektiven Sinne aufgefaßt ist die Weisheit, wie sie bei Pseudo-Salomo geschildert wird, das in den menschlichen Geist eingehende göttliche Princip des ganzen höhern, geistigen Seyns, der wahren Gottes-Erkenntniß, Frömmigkeit und Sittlichkeit. Sie ist, je nach der Beziehung, in welcher sie betrachtet wird, eines Theils *theoretische*, andern Theils *praktische* Weisheit. Schon die höhern Kräfte, mit welchen der Mensch ausgerüstet ist, und auf welchen seine ganze göttliche Ebenbildlichkeit beruht (2, 23), verdankte er der göttlichen Weisheit, durch welche er geschaffen wurde (9, 1. 2). Vermöge seiner

Vernunft ist er nun allerdings im Stande Gott aus der Natur zu erkennen (13, 1 ff.); allein nur allzuleicht verirret er sich in dem Forschen nach Gott und läßt sich durch die Naturbetrachtung zur Abgötterei verleiten (13, 6 ff.)[1]. Zur wahren und tiefern Erkenntniß Gottes und seiner Rathschlüsse gelangt er nur vermittelst der göttlichen Weisheit (9, 6 — 13. 17), die ihm von Gott zu Theil wird (7. 15. 17). Im höchsten Maaße verliehen, wie es bei Salomo der Fall war, führt sie zur Kenntniß der Zusammensetzung des Weltgebäudes und der Wirksamkeit der Elemente, lehrt die Zeiten und ihren Wechsel, den Kreislauf der Jahre und den Stand der Gestirne kennen, verleiht Einsicht in die Natur und in die Gemüthsart der Thiere, in die Kräfte der Geister und die Gedanken der Menschen, offenbart die Verschiedenheiten der Pflanzen und die heilenden Kräfte der Wurzeln, kurz Alles, was geheim und verborgen ist (7, 17—21; 8, 8)[2].

[1] S. oben S. 358.

[2] Diese Stellen sind sehr merkwürdig, indem sie erkennen lassen wie sich Pseudo-Salomo ohngefähr den Umfang des menschlichen Wissens dachte. Zu bemerken ist indessen, daß er die verschiedenen Theile des menschlichen Wissens nicht logisch ordnet, sondern sie ziemlich verworren neben einander aufführt. Stellen wir die von ihm bezeichneten Elemente des Wissens in logischer Ordnung zusammen, so erhalten wir folgendes Schema: Die Darstellung des Wissens wird in der erstern Stelle eröffnet mit der Kenntniß des Baues und der Anordnung des Weltganzen (συστασις κοσμου); hieran schließt sich die Kenntniß der Astronomie (ἀστερων θεσεις) in Verbindung mit Chronologie. Zu dieser letztern gehört die Kenntniß der durch den Umschwung der Gestirne hervorgebrachten Natur-Veränderungen (τροπων ἀλλαγαι) und der Jahreszeiten (μεταβολαι καιρων); hiemit des ganzen Kreislaufs des Jahres (ἐνιαυτου κυκλοι). Es folgt nun die Naturkunde; diese zerfällt in Kenntniß der Elemente und ihrer Kräfte (στοιχειων ἐνεργειαι), der animalischen Schöpfung (der Natur der Thiere und ihrer Gemüthsart, φυσεις ζωων και θυμοι θηριων) und der vegetativen Schöpfung (der Pflanzen, je nach ihren verschiedenen Arten, und der Kräfte der Wurzeln, διαφοραι

Indem die göttliche Weisheit die Vernunft des Menschen erleuchtet und zur lichtvoller Erkenntniß Gottes und der Schöpfung erhebt, wirkt sie zugleich hinüber in die Sphäre des Willens, diesen reinigend, heiligend und mit dem Willen Gottes in Harmonie bringend. So wird sie Princip der Tugend, oder vielmehr sie verwandelt sich selbst in Tugend, die das ganze praktische Seyn umfassend wieder in verschiedenen Richtungen hervortritt [1].

Sind diese Wirkungen der Weisheit schon herrlich, so erscheint sie noch ungleich unschätzbarer, wenn man bedenkt, daß sie auch die Quelle der süßesten Freuden (8, 16—18), die beste

φυτων και δυναμεις ῥιζων). Zu diesen verschiedenen Elementen des Wissens kommt endlich noch hinzu die Kenntniß der βιαι πνευματων und der διαλογισμοι ἀνθρωπων. Was Pseudo-Salomo sich unter diesen Ausdrücken dachte ist nicht mit voller Gewißheit zu bestimmen. Es scheint indessen er habe, nachdem er von den Elementen, den Gestirnen, den Thieren und Pflanzen gesprochen, damit von den verschiedenen Reichen der Wesen keines ausgeschlossen bleibe, auch noch der Engel und Menschen erwähnen wollen. Das Wissen um die βιαι πνευματων wäre demnach die Kenntniß der geheimen Kräfte der höhern Geister, das um die διαλογισμοι ἀνθρωπων die Kenntniß der verschiedenen Denkungsweisen und Gemüthsarten der Menschen. Somit wäre der ganze hier entworfene Conspectus des menschlichen Wissens zu vervollständigen durch Angelologie und praktische Anthropologie. — In der Stelle 8, 8 werden als neue Gegenstände des menschlichen Wissens hinzugefügt: Geschichtskunde (εἰδεναι τα ἀρχαια) und Voraussicht der Zukunft (εἰκαζειν τα μελλοντα). In welcher Beziehung der Verfasser hier von einer vermuthlichen Voraussicht der Zukunft spricht, läßt sich nicht genau bestimmen; wahrscheinlich dachte er an zweierlei, nämlich Voraussicht astronomischer, besonders ungewöhnlicher Erscheinungen (προγινωσκειν σημεια και τερατα) und prophetisches Voraussehen geschichtlicher Ereignisse (προγινωσκειν ἐκβασεις καιρων και χρονων). Hiezu kommt die Geschicklichkeit dunkle Sprüche und Räthsel (στροφαι λογων και αἰνιγματα) zu lösen, welche auch Prov. 1, 6 der Weisheit zugeschrieben wird.

[1] S. Dähne, 2, S. 167.

Rathgeberin und Trösterin ist (8, 9); sie ist es, welche dem Menschen Ehre und Nachruhm (8, 10—13) und irdische Güter im Überfluß verleiht (7, 11; 8, 5. 18; 10, 10); zugleich lehrt sie diese Güter auf die rechte Weise benützen und genießen (7, 12)[1]. Aus diesen Gründen ist sie allen andern Gütern unendlich vorzuziehen (7, 8—12). Das Wichtigste ist aber, daß sie zur Unsterblichkeit und zur Gemeinschaft mit Gott führt (6, 19. 21; 8, 17), und dereinst, an dem großen Gerichtstage, zu einem herrlichen Zustand und zur Herrschaft über die Nationen der Erde erhebt.

Diese Weisheit ist leicht zu finden; aber sie muß geliebt und gesucht werden (6, 13 ff.): „Glänzend und unverwelklich ist die Weisheit, und leicht wird sie geschaut von denen, die sie lieben, und gefunden von denen, die sie suchen. Sie gibt sich denen, die nach ihr verlangen, zum Voraus zu erkennen. Wer frühe nach ihr ausgeht, wird keine Mühe haben, denn er findet sie vor seiner Thüre sitzend; denn über sie nachdenken ist der Klugheit Vollendung, und wer um ihretwillen wacht, wird bald sorgenfrei seyn. Denn sie geht umher und sucht die, welche ihrer würdig sind, selbst auf, erscheint ihnen freundlich auf ihren Wegen, und begegnet ihnen in allen ihren Gedanken. Der zuverlässigste Anfang derselben ist Verlangen nach Belehrung; Streben nach Belehrung ist Liebe." Das erste Erforderniß, um die Weisheit zu finden, besteht darin, daß man sich von allem Heidenthum ferne halte und seine Gedanken und seine Verehrung dem wahren Gott zuwende (15, 3. 4). Allein man muß auch ferner sein Herz reinigen von bösen Lüsten und Anschlägen (1, 2—5). Nur wer

[1] In dieser Stelle drückt Pseudo-Salomo einen doppelten Gedanken aus, einmal daß die Weisheit zu dem Besitz irdischer Güter verhelfe (ἐστι γενετις ἀυτων), und sodann, daß sie diese Güter recht zu genießen lehre (ἠυφρανθην ἐπι πασιν, ὁτι ἀυτων ἡγειται σοφια).

sich dieser ernsten Zucht (παιδεια) unterwirft, dem schenkt Gott die Weisheit (8, 21; 9, 1 ff.), welche die Menschen liebt (1, 6; 7, 22) und gerne in reine Gemüther einzieht (7, 27).

### 3) Sittliche Begriffe.

Mit dieser Lehre von der objektiven und subjektiven Weisheit stehen die sittlichen Begriffe Pseudo-Salomo's in inniger Verbindung. Wollten wir seine ethischen Grundsätze in einer einzigen Formel zusammenfassen, so wäre es dieselbe, die uns schon aus den Proverbien und aus den Gnomen des Siraciden entgegengetreten ist: Strebe nach Weisheit als nach dem höchsten Gute.

Es wurde bereits bemerkt, daß nach den Ansichten dieses Verfassers die Weisheit, indem sie in den Menschen einzieht, von selbst zur Tugend wird. Diese bezeichnet er mit dem Worte δικαιοσυνη (1, 1; 8, 7; 9, 3), welches er in speciellerm Sinn auch von dem Rechtverhalten gegen andere Menschen gebraucht (8, 7). Insofern die Tugend auf den den Inhalt der theoretischen Weisheit bildenden religiösen Erkenntnissen und Überzeugungen (πιστις, 3, 14) beruht und sich innig mit ihnen verschmilzt, ist sie ἐυσεβεια und ὁσιοτης (9, 2). Als den normalen Zustand der Seele ausmachend ist sie ἐυθυτης της ψυχῆς (ebend.). Die einzelnen Erscheinungen der Tugend (πονοι της δικαιοσυνης), welche der Verfasser des Weisheitsbuchs mit dem Worte ἀρεται bezeichnet, sind die platonischen Cardinaltugenden: Mäßigkeit (σωφροσυνη), Klugheit (φρονησις), Gerechtigkeit (δικαιοσυνη) und Tapferkeit (ἀνδρια) (8, 7)[1].

[1] Diese wurden auch von Philo als die Cardinal-Tugenden aufgeführt; sie galten ihm indessen doch nur als die Vorstufen zur höchsten Tugend, welche er in die Identificirung mit Gott und das hiemit verbundene Schauen Gottes setzt (S. Dähne, 2, S. 308).

Die Tugend ist Beobachtung des göttlichen Willens; insofern dieser sich in dem Gesetz ausspricht, erfordert sie Erfüllung desselben (6, 5. 19). Aus der vollkommenen Einheit des göttlichen Wirkens und Seyns mit seinem Willen folgt, daß sie zugleich Nachahmung des Beispieles Gottes ist (12, 19. 22). — Es entgeht dem Verfasser des Weisheits-Buches nicht, daß die wahre Tugend nicht allein das äußerliche Verhalten des Menschen betrifft, sondern vor allen Dingen Reinheit der Gesinnung verlangt. Daher sagt er (6, 11): daß nur diejenigen geheiligt werden, welche das Heilige (d. h. das göttliche Gesetz) heilig beobachten.

Dem Beispiele Gottes entsprechend, der alle Menschen liebt und deßwegen sogar gegen den Sünder mit schonender Geduld und Langmuth verfährt, und entquellend der göttlichen Weisheit, die, ihrem Wesen nach, ein menschenfreundlicher, wohlthätiger Geist ist (1, 6; 7, 22), ist die Tugend ebenfalls menschenfreundlich (12, 19. 22). Gleichwie Pseudo-Salomo die Menschenfreundlichkeit Gottes sich über alle Menschen, ohne Unterschied des Standes und der Nationalität erstrecken läßt (6, 7; 11, 22 ff.), so setzt er auch der menschlichen Philanthropie keine Grenzen. Und so nähert er sich in dieser Lehre dem großen Grundsatz des Christenthums von der allgemeinen Menschenliebe, indem er sich zugleich weit über den in der niedern Sphäre seines Bewußtseyns noch fortdauernden Particularismus erhebt.

Die aus dem Platonismus geschöpfte Lehre, daß der Leib die Seele beschwere und den Geist in dem Schwunge seiner Gedanken hemme (9, 15), mußte ihn dahin führen, die sinnliche Natur als Quelle und Sitz der Sünde zu betrachten. Wirklich tritt auch dieser Gedanke 1, 4 deutlich hervor, wo er von dem Leibe sagt: er sey der Sünde verfallen (καταχρεως). Allein von diesem Gedanken, der in dem spätern jüdischen Alexandrinismus zu einem Fundamental-Satze erhoben wurde, macht Pseudo-Salomo kei-

nen weitern Gebrauch. Er ist weit davon entfernt, alle Sünden aus der Sinnlichkeit ableiten zu wollen. Auch findet sich bei ihm keine Spur von dem strengen Ascetismus, welcher bei den Essäern und Therapeuten aus jenem Grundsatze floß. Die Äußerungen Pseudo-Salomo's über den Ursprung der Sünde sind schwer miteinander zu vereinigen, und wir irren uns wohl nicht, wenn wir vermuthen, daß seine Gedanken über diesen Gegenstand noch nicht klar und harmonisch durchgebildet waren. Auf der einen Seite bezeichnet er als Princip und Quelle des moralisch Bösen Alles, was den Menschen von dem wahren Gott und dessen ausschließender Verehrung entfernt, folglich Freigeisterei und Atheismus (Cap. 1—6), so wie Aberglauben und Abgötterei (Cap. 11 ff.), die er aber keineswegs aus einer Nothwendigkeit der menschlichen Natur ableitet, sondern als Schuld der Menschen ansieht, und daher auch als Gegenstände der göttlichen Strafgerechtigkeit darstellt. Auf der andern Seite spielt er aber auch auf den Sündenfall der ersten Menschen hin. Ausdrücklich zwar leitet er von dem Neid des Satans nur den θανατος ab; da er aber diesen überall als eine Wirkung der Sünde darstellt, so müssen wir annehmen, daß er sich die erste Entstehung desselben als in einer durch die Versuchung des Teufels hervorgerufenen Ursünde der Protoplasten begründet dachte. Übrigens steht bei ihm diese Hinweisung auf den Sündenfall der ersten Menschen ganz isolirt da; der Gedanke desselben äußert auf seine ethischen Begriffe gar keinen Einfluß. Von einer Erbsünde kommt in seiner Schrift nichts vor. Obgleich die Allgemeinheit des θνατος voraussetzend, bemerkt er doch, daß derselbe, im eigentlichen Sinne, nur über die Gottlosen herrsche, die ihn durch ihre Schuld herbeiziehen (1, 11. 16; 2, 24). Auch von einer angebornen Sündhaftigkeit weiß er nichts. Zwar spricht er von der Gottlosigkeit der Cananäer als von etwas ihnen Eingepflanztem und Unverbesserlichem (12, 10 f.). Schwerlich aber wollte er hiermit sagen, daß sie wirk-

lich etwas Angebornes gewesen sey; wie hätte er sie sonst für so strafbar erklären können? Auch geht aus der Bemerkung, daß Gott mit Langmuth gegen sie verfahren sey und ihnen Zeit zur Buße gelassen habe, hervor, daß er die moralische Unverbesserlichkeit dieses Volkes nicht gerade als eine absolute angesehen habe. Allenthalben geht Pseudo-Salomo von der Voraussetzung der sittlichen Freiheit aus; hierauf gründet sich seine ganze Vergeltungslehre. Wenn er 19, 4 von einer Nothwendigkeit spricht, welche die Ägyptier in ihren Verfolgungen gegen die Israeliten bis zum Extreme fortgerissen habe, so versteht er sicherlich darunter nur eine sittliche Nothwendigkeit, hervorgegangen aus dem ganzen Zustand, in welchen sie, durch ihre Schuld, verfallen waren [1].

Die Verpflichtung des Menschen, die Lüste und Leidenschaften seiner Sinnlichkeit zu zügeln, liegt ausgedrückt in der unter die Cardinal-Tugenden aufgenommenen σωφροσυνη. Je verwerflicher ihm die epikuräischen Grundsätze der von ihm bekämpften Freigeister und Atheisten erschienen (C. 2), desto wichtiger mußte ihm diese Pflicht seyn. Die gewissenhafte Erfüllung derselben gehörte, seinen Ansichten zufolge, zu der strengen Zucht, der sich der Mensch, um die göttliche Weisheit zu erlangen, unterziehen muß; denn in eine befleckte Seele und einen der Sünde verfallenen Körper zieht sie nicht ein (1, 4). Mehr aber als diese energische Beherrschung der sinnlichen Triebe verlangt auch Pseudo-Salomo nicht. Daß man ihm mit Unrecht einen therapeutischen

[1] Gfrörer (Philo, 2, S. 245) glaubt aus den angeführten Stellen (12, 8 ff.; 19, 4) zu erkennen, daß Pseudo-Salomo haltungslos zwischen dem Glauben an Prädestination und dem an die sittliche Freiheit hin und hergeschwankt, und den in seinen Äußerungen hervortretenden Widerspruch sich selbst durch unklare Reden zu verdecken gesucht habe. Wir können hier nicht einstimmen. Der Widerspruch verschwindet wenn wir den auf den Cananäern ruhenden Fluch und die die Ägyptier hinreißende ἀναγκη von einer moralischen Nothwendigkeit erklären. S. Grimm zu d. St.

Ascetismus, namentlich eine Bevorzugung des ehelosen und jungfräulichen Standes zugeschrieben, ist bereits bemerkt worden.

4) Vergeltungslehre und Eschatologie.

Hier treffen wir endlich auf einen hebräischen Weisen, der sich den Fesseln, in welchen früherhin die Vorstellungen seines Volkes von der göttlichen Vergeltung gefangen lagen, entwunden, der alle die sie betreffenden Zweifel, mit welchen die ältern hebräischen Weisen einen so gewaltigen und schmerzlichen Kampf bestanden, glücklich besiegt hat. Seine Begriffe von der göttlichen Vergeltung stehen in dem klarsten Lichte, und dieses Licht entströmt seinen eschatologischen Hoffnungen. Sind auch diese noch nicht zu klarer Durchbildung gelangt, so genügen sie doch, um ihm über das Verfahren der göttlichen Gerechtigkeit einen befriedigenden Aufschluß zu ertheilen. Nur hie und da schlägt noch die althebräische Vorstellungsweise hindurch, wie z. B. in der Behauptung, daß Gott die Sünden der Väter heimsuche an den Kindern (3, 12—19; 4, 3—6). Seine ganze Vergeltungshoffnung beruht auf dem Grundsatze: daß Gott das Loos eines jeden, mit vollkommener Gerechtigkeit, nach seiner sittlichen Verfassung bestimme. Diese Gerechtigkeit Gottes knüpft der Verfasser des Weisheitsbuches einerseits an seine Macht, insofern er, als der Allmächtige, durchaus keine persönliche Rücksicht zu nehmen brauche (11, 23; 6, 7. 8); andererseits an seine Liebe; durch diese nämlich werde sie geleitet und beschränkt (11, 23—12, 1), weßhalb sie auch da, wo sie als strafende auftrete, sich immer mit Maaß und Ziel äußere (11, 21). Gott verfahre gegen die Sünder jederzeit mit großer Geduld und Langmuth, und zwar um ihnen Zeit zur Buße zu lassen (11, 24. 29; 12, 19; 15, 1 ff.). Überhaupt erkennt Pseudo-Salomo bei den von Gott verhängten Strafen keinen andern Zweck an, als den der Besserung (16,

6—11). In dieser Beziehung macht er zwischen den Juden und Heiden keinen Unterschied; seine ganze Vergeltungslehre hat eine universalistische Tendenz. Ihm flößt das dem Frommen auferlegte Unglück keinen Zweifel mehr ein; indem er jenseits des Grabes ein anderes, höheres Daseyn erwartet, erscheint es ihm als heilsame Prüfung (3, 5 ff.). Selbst in dem frühen Tod des Gerechten erblickt er eine Wohlthat (4, 7). Das erkennen zwar die die Unsterblichkeit der Seele läugnenden Freigeister nicht; gerade dieß aber ist der schwere, verderbliche Irrthum, in dem sie befangen sind, und den sie einst bitter werden zu bereuen haben.

Ungeachtet aller Belohnungen, welche die Weisheit und Tugend schon in diesem Leben nach sich zieht, und aller Übel, die sich an die Sünde anschließen, vollzieht sich, seinen sichern Erwartungen zufolge, die göttliche Vergeltung doch erst jenseits des Grabes, und zwar in zwei großen Akten, von welchen der eine gleich nach dem Tode eintritt, der andere aber noch in weiter Ferne liegt und von geheimnißvollem Nebel umflossen ist. Zur Klarheit durchgebildet sind die Ansichten Pseudo-Salomo's nur von dem ersten; von dem andern spricht er in unbestimmten Ausdrücken. Man erkennt es aus seinen Äußerungen, daß ihm von diesem letzten Akte der göttlichen Gerechtigkeit nur ein trübes, verworrenes Bild vorschwebte.

Die Seelen der Frommen sind unauflöslich; sie gehen bei dem Abschied aus diesem Leben unmittelbar zu Gott und gelangen dort zu einem unendlich herrlichen und seligen Zustand. Für sie gibt es also keinen wahren Tod; aus dem unvollkommenen irdischen Leben schwingen sie sich zu einem ungleich höhern und unvergänglichen Daseyn in inniger Gemeinschaft mit Gott empor. „Der Gerechten Seelen sind in Gottes Hand und es berühret sie keine Qual. Sie scheinen in den Augen der Thoren gestorben zu seyn und ihr Hingang wird für ein Unglück gehalten und ihr Scheiden von uns für Vernichtung. Sie aber sind im Frieden;

und wenn sie auch nach Menschen-Ansicht gestraft werden, so ist doch ihre Hoffnung der Unsterblichkeit voll; nach geringer Züchtigung werden sie reichlich beglückt werden: denn Gott hat sie geprüft und seiner würdig befunden. Wie Gold im Schmelzofen hat er sie erprobt und wie ein vollständiges Opfer wohlgefällig angenommen" (3, 1—6; vergl. 1, 15; 2, 22; 4, 1. 2; 6, 19; 15, 3).

Die Gottlosen dagegen fallen dem Tod anheim (1, 11.[1] 12. 16; 2, 25), der mit der Sünde in unauflöslichem Bunde steht. Hiemit will aber Pseudo-Salomo nicht blos sagen, daß ihr irdisches Leben aufhört, sondern daß sie hinabgestürzt werden in die Unterwelt (4, 19). Auch hier begegnen wir wieder einem Überreste althebräischer Denkungsweise. Die Vorstellung, welche sich der Verfasser des Weisheits-Buches von dem Todtenreiche macht ist ohngefähr dieselbe, welche von alten Zeiten her bei den Hebräern herrschte. Er denkt sich dasselbe als ein finsteres Behältniß; ein Bild des in ihm herrschenden Dunkels war die ägyptische Finsterniß, welche aus ihm hervorstieg (17, 13. 20). Wer einmal in dieses Reich hinabgestiegen ist, der hat alle Hoffnung verloren (3, 11. 18; 5, 15; 15, 10); denn aus demselben gibt es keine Wiederkehr. Hier herrscht tiefes Schweigen, nur unterbrochen durch das Wehklagen der Verdammten und den Hohn mit welchem die schon Anwesenden die Ankommenden empfangen (4, 19).

Indessen ist mit diesem Aufsteigen der Frommen zu Gott, mit diesem Hinabgestürztwerden der Gottlosen in den Hades das

[1] Der 1, 11 vorkommende Ausdruck: ἀναιρειν ψυχην, würde allerdings der gewöhnlichen Bedeutung nach heißen: Das Leben zerstören. Allein indem der Verfasser diesen Ausdruck mit Beziehung auf den θνατος gebraucht, legt er demselben auch eine seinem Begriff von diesem entsprechende Bedeutung bei, nämlich: Von dem seligen Leben bei Gott ausgeschlossen und in den dunkeln Hades gestürzt werden.

Loos beider noch nicht vollendet. Zwar bezeichnet Pseudo-Salomo die letztern als auf ewig dem Tod verfallen (4, 19). Demohngeachtet weiset er in dunkeln Ausdrücken auf eine neue Wendung in ihrem Schicksale hin. Was er von der vollendeten Offenbarung der göttlichen Gerechtigkeit sagt hängt mit den messianischen Erwartungen seiner Nation zusammen. Auf diese hatte der Alexandrinismus nicht ganz verzichtet, vergeistigte dieselbe aber. Auch Pseudo-Salomo faßt diese Hoffnungen in einem geistigen Sinn auf. Von einem gottgesandten Retter ist bei ihm keine Spur anzutreffen. Seine Erwartung beschränkte sich darauf, daß einst, in unbestimmbarer Zeit, der Tag eines großen von Gott zu haltenden Gerichtes eintreten würde (ἡμερα διαγνωνεως, 3, 18; ἐπισχοπη των ψυχων, 3, 13). An diesem furchtbaren Tage der endlichen Entscheidung aller menschlichen Geschicke würden die Frommen den sie einst bedrückenden und verfolgenden Gottlosen gegenübergestellt werden: Jetzt würden diese mit verzweifelnder Reue den Wahn ihres Unglaubens und die Schuld ihrer bösen Thaten erkennen. Staunen würden sie zugleich über die Verherrlichung der einst von ihnen verhöhnten, mißhandelten Tugend. Ein glänzendes Reich würde jetzt von Gott errichtet werden, in welchem alle Frommen Aufnahme finden würden. In diesem Reiche werde der Herr ewiglich regieren. Unter seinem Schutz und Schirme würden die Frommen die Völker beherrschen und ein seliges Daseyn führen ohne Aufhören [1]." Zur Zeit ihrer

[1] Gewiß haben Bretschneider (Dogm. der Apokr., S. 314), Grimm (S. 86 f.) und andere Recht, wenn sie annehmen, daß der Verfasser des Weisheits-Buches, nachdem er in den ersten sechs Versen des dritten Capitels das Loos der Gerechten in der ihrem Tode unmittelbar nachfolgenden Zeit beschrieben, vom siebenten Verse an auf die Darstellung des Glücks, welches sie einstens in dem herrlichen Messiasreich genießen würden, überspringt. Da von einem über die Gottlosen zu vollziehenden Gerichte, von einem Herrschen über die Völker der Erde die Rede ist, so folgt, daß sich derselbe dieses Reich als ein irdisches gedacht habe. Dieses setzt aber die

Heimsuchung (ἐπισκοπη) werden sie (die Frommen) aufglänzen und wie Funken über Stoppeln daherfahren [1]. Sie werden Völker richten und Nationen beherrschen, und der Herr wird ihr König seyn ewiglich. Die ihm vertrauen werden die Wahrheit erkennen, und die treu sind in der Liebe werden bei ihm bleiben. Denn Gnade und Barmherzigkeit wird seinen Auserwählten, und Heimsuchung (Vergeltung) seinen Heiligen" (3, 7—9). „Die Gerechten leben ewiglich, und ihr Lohn ist im Herrn, und die Sorge für sie beim Höchsten. Darum werden sie erlangen das herrliche Reich und die Krone der Schönheit aus der Hand des Herrn; denn mit seiner Rechten wird er sie beschützen und mit seinem Arme sie beschirmen" (5, 16. 17). — „Alsdann wird der Gerechte mit großer Freudigkeit denen gegenüberstehen, die ihn bedrängten und seine Mühen verachteten. Ihn erblickend werden sie von heftigem Schrecken ergriffen werden und erstaunen über das Unerwartete seiner Seligkeit. Sie werden zu einander sprechen reuvoll und vor Angst des Geistes seufzend: Der war es also, den wir einst verlachten und zum höhnischen Sprichwort machten.

Hoffnung voraus, daß die nach ihrem Tod in die Nähe Gottes, folglich in die himmlischen Sphären übergegangenen Geister der Gerechten in der messianischen Zeit wieder auf Erden erscheinen werden. Übrigens schwammen diesem Weisen, bei seinen eschatologischen Hoffnungen, Himmel und Erde dergestalt zusammen, daß sich zwischen denselben gar keine bestimmte Grenze mehr ziehen läßt.

[1] Das Bild des Aufglänzens lag dem Verfasser sehr nahe, indem er ja auch Gott und der Weisheit eine Licht-Natur zuschrieb. Es ist daher von der Erhebung zu göttlicher Herrlichkeit zu deuten. Die Worte: Sie werden wie Funken über Stoppeln dahinfahren, gehen sicherlich nicht auf die Schnelligkeit der Bewegung (Grotius), oder die schnelle Ausbreitung des Lichtes in welchem die Gerechten erglänzen sollen (Bauermeister, Heydenreich); zur Anführung dieser Vorstellung war hier nicht der mindeste Grund vorhanden. Die Worte sind vielmehr ein dem Alten Testament (Obadja 18; Zach. 12, 6; Mal. 3, 19) entlehntes Bild der schnellen Ausübung strenger Strafgerechtigkeit, hier im Parallelismus mit dem Richten der Nationen stehend.

Wir Thoren hielten sein Leben für Wahnsinn und sein Ende für ehrlos. Wie ward er unter die Söhne Gottes gerechnet, und sein Loos ist unter den Heiligen [1]! Also haben wir uns verirrt vom Wege der Wahrheit, und der Gerechtigkeit Licht leuchtete uns nicht, und die Sonne ging uns nicht auf. Wir fanden unsere Befriedigung auf den Pfaden des Unrechts und des Verderbens, wir durchwandelten unwegsame Einöden, den Weg des Herrn aber kannten wir nicht. Was nützte uns der Übermuth, und was hat uns der Reichthum mit Hoffart geholfen? Verschwunden ist dieß Alles wie ein Schatten, wie ein vorübereilendes Gerücht" 2c. (5, 1—9). Alsdann wird Gott alle zerstörenden Kräfte der Natur in Bewegung setzen, um die Gottlosen zu bestrafen. „Er wird als Waffenrüstung ergreifen seinen Zorn und die Schöpfung zur Waffe machen zur Bestrafung der Feinde. Er wird als Harnisch Gerechtigkeit anlegen und als Helm anthun ein ernstes Gericht. Er wird als unüberwindlichen Schild Heiligkeit nehmen, ungestümmen Zorn als Schwert schärfen, und die Welt wird mit ihm streiten gegen die Thoren. Es werden wohltreffende Blitzesgeschosse ausfahren, und wie vom wohlgewölbten Bogen der Wolken zum Ziele fliegen. Und aus der Steinschleuder des Zornes werden Hagelsteine dicht geworfen werden; wüthen wird gegen sie das Wasser des Meeres, und Ströme mit Ungestüm zusammenstürzen [2]. Der Geist der Allmacht wird ihnen widerstehen und wie ein Sturmwind sie zerstreuen. Ungerechtigkeit wird alle Lande

[1] Söhne Gottes — Heilige. — An Engel ist hier gewiß nicht zu denken. Söhne Gottes sind hier, wie 2, 13. 18, die ächten, wahrhaft frommen Israeliten. Heilige werden sie genannt, in Bezug auf ihr Gott allein geweihtes Leben. Der Wechsel der tempora verborum deutet darauf hin, daß denjenigen, welche während ihres irdischen Daseyns unter den Söhnen Gottes gewesen, in der messianischen Zeit ihr Loos unter den (verklärten) Heiligen werde angewiesen werden.

[2] Unwillkührlich erinnert dieser Abschnitt an Ephes. 6, 11 ff. Allein dort ist von der geistlichen Waffenrüstung des Christen die Rede, hier von der

verwüsten, und die Übelthat die Throne der Gewaltigen stürzen" (5, 18—34; vergl. 3, 10 ff.).

Hier bricht Pseudo-Salomo ab, eine Reihe von Fragen, welche seine prophetische Verkündigung hervorruft, unbeantwortet lassend. Wird dieser Gerichtstag nur über die aufgehen, die noch auf Erden leben werden? Oder wenn er auch denjenigen erscheint, die bereits die Erde verlassen haben, werden alsdann die Gottlosen aus dem Todtenreiche wieder auftauchen? Werden die bei der Ausführung der göttlichen Gerichte betheiligten Frommen wieder vom Himmel herabsteigen? Wird das herrliche Reich, zu welchem diese sollen vereinigt werden, ein irdisches oder ein himmlisches Reich seyn? Was soll aus den Gottlosen werden? Wenn sie wieder, und jetzt auf ewig, in den Hades verstoßen werden, welches sollen die Völker seyn, über welche die Frommen herrschen werden? — Das Pseudo-Salomo vorschwebende Bild der endlichen Entscheidung der menschlichen Geschicke zerfließt im Nebel. Wir müssen übrigens eingestehen, daß die messianischen Erwartungen der Israeliten zu jeder Zeit etwas Nebelhaftes hatten. Auch bei den spätern Alexandrinern gewannen dieselben keine feste Gestaltung. Verhält es sich nicht ebenso mit unsern eschatologischen Hoffnungen! Auch sie zerfließen in's Unbestimmte. Es knüpfen sich an dieselben eine Menge von Fragen, auf welche das Neue Testament uns nur mit Bildern antwortet. Jenseits der Grenzen dieses Daseyns beginnt eben das Gebiet des Transcendenten, aus dessen geheimnißvollen Räumen unserer sehnsüchtigen Erwartung nur flüchtige Bilder entgegenschweben. Glücklicherweise wird zu unserer Beruhigung nichts weiter erfordert als die Gewißheit eines zukünftigen Lebens gerechter Vergeltung. Auch Pseudo-Salomo erhob mit zuversicht-

Waffenrüstung der zürnenden und strafenden Gottheit. Die alt-testamentlichen Stellen auf welche unsere Stelle, wohl auch die angeführte Stelle des Epheser-Briefes zurückblickt, hat Grimm sorgfältig angegeben.

licher Hoffnung seine Blicke über das Grab, und lebte der festen Überzeugung, daß die Tugend in einem andern Leben ihre angemessene Belohnung finden und in inniger Gemeinschaft mit Gott zu einer unvergänglichen Seligkeit gelangen werde. Diese seine eschatologischen Hoffnungen bilden den wahren Glanzpunkt seiner merkwürdigen Schrift; durch sie erhob er sich weit über alle hebräischen Weisen früherer Perioden.

# Schluß.

Wir haben die Grenze, die wir uns für diese Abhandlung gesteckt hatten, erreicht. Unsere Untersuchungen haben dargethan, daß, wie unermeßlich auch die Gewalt war, welche der unvermittelte religiöse Glaube auf den Geist der Hebräer ausübte, dennoch das so tief in unserm Wesen liegende Bedürfniß des selbstständigen Forschens über die höchsten Probleme des Lebens sich auch bei diesem Volke nicht unbezeugt gelassen hat. Wir haben das speculative Denken der Männer, die wegen der Verschiedenheit ihrer Geistes-Richtung von derjenigen der Priester, der Propheten und heiligen Dichter vorzugsweise den Namen der Weisen trugen, von seinen ersten Äußerungen an, bis zu der Zeit verfolgt, wo es unter den Einfluß ausländischer Philosopheme tretend, auf dem Punkte war, das ganze Judenthum zu vergeistigen und in eine Philosophie von ausgesprochener Eigenthümlichkeit zu verwandeln. Es war uns angelegen, diese Weisheit der Hebräer nach ihren distinctiven Zügen zu charakterisiren, die Bahnen zu bezeichnen, in die sie eintrat, die schweren Kämpfe, in die sie verflochten wurde, zu schildern, ihre Ergebnisse aus den noch übrigen Denkmälern der hebräischen Litteratur zu sammeln, und, so viel als thunlich, zu einem Ganzen zu verknüpfen. Ehe wir von dem Leser Abschied nehmen, sey es uns erlaubt, einen Blick auf die vorstehende Abhandlung zurückzuwerfen, um die wesentlichsten Momente derselben noch einmal in Erinnerung zu bringen und in eine Gesammt-Anschauung zu verknüpfen.

Eine der wichtigsten Eigenthümlichkeiten der hebräischen Weisheit, die sich überall unserer Bemerkung aufdrang, und durch welche sie sich wesentlich von der Philosophie anderer

Völker, namentlich der Griechen, unterschied, liegt darin, daß sie sich niemals von dem religiösen Gesammt-Bewußtseyn der Nation lossagte. Alle Weisen unter den Hebräern gingen von denjenigen Lehren aus, welche die Substanz ihrer volksthümlichen Religion bildeten. Ihre Philosophie blieb daher jederzeit Religions-Philosophie. Allein wie fest auch die Überzeugung war, mit welcher sie diese Lehren umfaßten, so blieben sie dennoch bei ihnen nicht stehen. Dahin ging gerade ihr Bestreben, auf dem Wege des freien Denkens zu einer vermittelten und daher tiefern Erkenntniß derselben zu gelangen, und so ihren Glauben zum Wissen zu erheben. Waren sie einmal der selbstständigen Forschung hingegeben, so konnten ihnen auch die bedeutenden Mängel der hebräischen Religion nicht lange verborgen bleiben. Bald mußten sie auf Probleme stoßen, für welche dieselbe keine genügende Lösung darbot, sondern die im Gegentheil mit ihr in unversöhnlichem Widerspruch zu stehen schienen. Sie fühlten sich daher aufgefordert, durch die Kraft ihrer selbstständigen Forschung sich Aufschluß über diese Probleme zu erringen, ein Unternehmen, welches freilich niemals ganz zum erwünschten Ziele führte.

Anders aber als zu den wesentlichen Punkten des hebräischen National-Glaubens war das Verhältniß, in welches die Weisheit der Hebräer zu dem Theokratismus ihrer Religion trat. Diesen durchbrach sie auf allen Seiten. Wir weisen hin auf die Unabhängigkeit der ausgezeichnetsten hebräischen Denker von dem Gesetze, dem Cultus und allen theokratischen Institutionen ihrer Nation. Auch den aus diesem Theokratismus entsprungenen, den Hebräern so tief inwohnenden particularistischen Geist wußten sie zu überwinden und sich zu allgemein menschlichen Ansichten und Gefühlen zu erheben. Allerdings treffen wir diese Selbstständigkeit des Geistes, die die frühern hebräischen Weisen ausgezeichnet hatte, in dem nach-

exilischen Zeitalter nicht mehr an. Diejenigen Denker, deren Stimme wir aus dieser Periode vernehmen, hängen ungleich mehr an Gesetz und Cultus als die frühern. Doch wurde dadurch ihre Forschung nicht gehindert sich mit ziemlicher Selbstständigkeit zu bewegen. Sie speculirt ohngefähr über die nämlichen Gegenstände, welche ehemals das Nachdenken der Weisen auf sich gezogen hatten, ringt aber auch, zum Theil, mit denselben Zweifeln, mit welchen diese in Kampf gerathen waren.

Zu einem vollständigen System brachte es, wie aus unserer ganzen Darstellung hervorgeht, die hebräische Weisheit zu keiner Zeit. Sie war immer mehr ein Philosophiren als eine Philosophie. Auch ging sie niemals methodisch zu Werke. Aus innerm Bedürfnisse hervorgegangen, ließ sie sich, anstatt von durchdachten Principien, vielmehr von diesem Bedürfnisse selbst leiten. Daß sie, so unmethodisch verfahrend, sich zuweilen verirren mußte, war unvermeidlich, und sicher wären ihre Verirrungen noch viel größer und beklagenswürdiger gewesen, wenn nicht das ihr zur Grundlage dienende religiöse Bewußtseyn als Correktiv auf sie gewirkt hätte. Dabei ist aber nicht zu läugnen, daß sie es auch zu manchen durch ihre Wahrheit achtungswürdigen, ja sogar zu einigen durch ihren speculativen Gehalt überraschenden Ergebnissen gebracht hat. Auch standen diese Resultate nicht ganz abgerissen und vereinzelt in dem Geiste derjenigen, die sie durch ihr Nachdenken zu Tage gefördert hatten. Sie gruppirten sich um einige Grund-Begriffe von hoher Bedeutung, durch welche sie einen Halt gewannen und unter sich in Zusammenhang traten. Unsere Darstellung der Ergebnisse der Forschung einiger dieser Weisen hat es hoffentlich dargethan, daß sich aus derselben eine organisch in sich verbundene Theorie entwickeln läßt.

Die ersten Anfänge der hebräischen Weisheit finden wir bereits in dem Davidischen Zeitalter. Zwar herrschten damals der Prophetismus und die lyrische Dichtung mächtig vor. Indessen

erkennen wir doch aus einigen wenigen aus jenem Zeitalter stammenden Denkmälern, daß schon eine der großen Fragen, die von jeher das Nachdenken der Weisen beschäftigt haben, nämlich die von dem Ursprunge der Welt, aufgetaucht war und cosmogonische Reflexionen hervorgerufen hatte. Auch kommt uns von dorther schon die wichtige, fruchtbare Idee der über das ganze Reich der sichtbaren Schöpfung erhabenen Würde des Menschen entgegen, eine Idee die, wenn sie in dem hebräischen Bewußtseyn recht Wurzel gefaßt hätte, frühe schon den engherzigen, abstoßenden Particularismus dieser Nation hätte durchbrechen müssen.

Erst im Salomonischen Zeitalter indessen entwickelt sich im eigentlichen Sinn die hebräische Weisheit und reift jetzt schnell zu einer bewundernswürdigen Höhe. Die Ursachen ihrer Entstehung und des sie auszeichnenden untheokratischen Geistes haben wir nachgewiesen. Zuerst rein praktischen Zwecken, nämlich der Aufstellung von Regeln für das menschliche Rechtverhalten hingegeben, geräth sie allmählig auch auf theoretische Speculationen. Von dem Begriffe der menschlichen Weisheit steigt sie zu dem der göttlichen Weisheit empor, welcher von nun an Princip aller ihrer sittlichen und religiösen Lehren und Anschauungen wird, und sämmtliche Ergebnisse ihres Forschens zu einer gewissen Einheit verknüpft.

Bald aber war die ruhige Naivität des Glaubens, welche den hebräischen Gnomen, wenigstens den aus früherer Zeit stammenden, zum Grunde liegt, dahin. Die hebräische Speculation traf auf Erscheinungen des menschlichen Lebens, für welche sie in diesem Glauben keine Lösung fand. Woher das Übel in der Welt eines allweisen und allgütigen Gottes? Die Antwort, welche man auf diese Frage ertheilt hatte, war bisher immer die gewesen: Aus der Sünde, die so alt ist als die Menschheit. Aus diesem Gedanken und einigen mit ihm in Verbindung

tretenden alten, zum Theil auch ausländischen Traditionen, entwickelte sich das ganze merkwürdige Drama von dem Fall der ersten Menschen und dem Verlust des ursprünglichen paradiesischen Zustandes, welches sich an die erste Cosmogonie der Genesis anschließt. Allein wenn das Übel aus der Sünde stammt, woher alsdann die Leiden der Frommen und das Glück der Gottlosen? Das war das Problem, welches jetzt in seiner ganzen furchtbaren Größe den hebräischen Weisen entgegentrat. Da der bisherige Glaube es nicht lösen konnte, weil er keine Aussicht auf künftige Vergeltung eröffnete, und ohne Begriff von der Persönlichkeit des Geistes auch keine eröffnen konnte, so versuchten die Weisen auf dem Wege der Reflexion Aufschluß über dasselbe zu finden. Hiob steht da als ein unvergängliches Denkmal der schmerzlichen Bewegung, welche der aus diesem Räthsel sich entwickelnde Zweifel in der Seele mancher Denker hervorrief, und der Anstrengung, mit welcher sie rangen um die Lösung desselben zu finden; zugleich aber auch als ein bewundernswürdiges Monument der Höhe und Herrlichkeit, zu welcher noch in der Zeit des schon sinkenden Reiches Juda die hebräische Poesie sich aufschwingen konnte.

Unter dem schweren Druck der Zeit, welche auf die Rückkehr aus dem Exile folgte, verkümmerte der Geist der Juden. Der Prophetismus erstarb, Poesie und Weisheit welkten ab. Letztere lebte erst dann wieder auf als die Verhältnisse der Juden sich mehr geordnet hatten und bessere Zeiten gekommen waren. Allein die erste Stimme, welche die neuerwachende Weisheit vernehmen läßt, ist eine Stimme banger Klage, ein Schrei der Verzweiflung. Auch Koheleth steht auf dem Grunde des alten Glaubens, allein stärker als irgend einem andern hat sich ihm das Ungenügende desselben fühlbar gemacht. Es ist nicht mehr blos das alte Problem der Disharmonie der Rechtschaffenheit und Glückseligkeit, was ihn in seine furchtbare Skepsis stürzt; es

sind zugleich viele andere Erscheinungen des menschlichen Daseyns. Das ganze Leben scheint ihm lautes Zeugniß abzulegen gegen die Wahrheit des alt-israelitischen Glaubens: denn nirgends findet er in demselben etwas Festes, Sicheres, Zuverlässiges, Befriedigendes; nirgends Ordnung und Plan; überall nur ein verworrenes Entstehen und Vergehen. Das Leben scheint ihm gar keinen Zweck zu haben. Bei Koheleth verzweifelt die Weisheit an Allem, und endlich sogar an sich selbst, indem sie sich anklagt, ein mühsames, zu nichts als schmerzlichen Täuschungen führendes Geschäft zu seyn. Zwar versucht es Koheleth sich resignirend dem alten Glauben wieder in die Arme zu werfen; allein seine Resignation ist nur ein gewaltsames Niederhalten, aber keine Auflösung des Zweifels, und daher auch unvermögend, die zerstörte Ruhe des Geistes wieder herzustellen.

Nicht in allen Geistern indessen brachte die Weisheit eine solche schmerzliche Skepsis hervor. Sie gestaltete sich ruhiger da wo sie sich vorzugsweise der praktischen Richtung hingab. Denn so lange sie sich auf dem sittlichen Gebiete bewegte, fand sie keine Veranlassung mit dem alten nationalen Glauben in harten Conflict zu treten. Keine Spur einer skeptischen Verirrung findet sich in der Gnomen-Sammlung des Siraciden, diesem herrlichen Denkmale hebräischer Weisheit aus dem Zeitalter der ägyptischen Herrschaft über die Juden. Zwar ist der Siracide nur Nachahmer älterer Gnomiker; die Zeit, in der er lebte, war origineller litterärischer Produktivität nicht günstig. Auch fehlt ihm die großartige Unabhängigkeit des Geistes, die jene auszeichnete. Der Siracide nährt eine entschieden theokratische Gesinnung. Seine Frömmigkeit ist zwar sehr aufrichtig, aber in allem, was das Gesetz, den Cultus und die alte Sitte betrifft, ängstlich. Doch hindert ihn dieses Hängen an den theokratischen Institutionen seiner Nation nicht in der ruhigen, scharfsinnigen Beobachtung der menschlichen Verhältnisse und Handlungswei-

sen. Er stellt viele Lebensregeln auf, die von tiefer Welt- und Menschenkenntniß zeugen; in manchen weht schon etwas wie von dem Geiste des Evangeliums. Nach dem Vorgang der frühern Gnomiker führt auch er alle seine sittlichen Belehrungen auf den Begriff der Weisheit zurück, und erhebt sich von der menschlichen Weisheit zur göttlichen. Geht er auch in seiner Auffassung und Schilderung dieser doppelten Weisheit von den Proverbien aus, so läßt sich doch in der Entwicklung des Begriffs der letztern ein Fortschritt bemerken, der zu noch weiterer Durchbildung desselben Veranlassung geben mußte.

Als der Siracide seine Gnomen abfaßte, hatte sich bereits unter den in Alexandrien lebenden Juden eine neue Denkungsweise zu entfalten angefangen. Der in dieser Stadt herrschenden mächtigen Geistesbewegung konnten sich die Juden unmöglich verschließen. Die harte Stabilität ihres väterlichen Glaubens widerstand nicht dem Strome neuer Ideen, die aus der griechischen Philosophie und aus dem Geiste des Morgenlandes ihnen zuflossen. Mit welchem Wohlgefallen sie aber auch manche dieser Ideen auffaßten, so wollten sie deßwegen ihren alten Glauben nicht aufgeben, und ihre heiligen National-Schriften nicht antiquiren. Sich überredend, daß alle Weisheit des Auslandes eigentlich diesen ihren heiligen Büchern entquollen sey, suchten sie dieselbe in diesen Büchern auch wieder zu finden und nachzuweisen, und nahmen zu diesem Ende ihre Zuflucht zu der allegorischen Interpretationsmethode, der auch die heidnische Philosophie sich bediente, um sich mit den alten Mythen zu vereinbaren. Einmal in diese Richtung der philosophischen Ausdeutung und Umbildung ihrer väterlichen Religion eingetreten, konnten die alexandrinischen Juden nicht mehr stille stehen, bis der ganze Proceß vollendet und ein großes Gebäude einer neuen, eigenthümlichen Philosophie errichtet war, das wir in seiner Vollendung bei Philo antreffen. Den Anfängen dieser alexandrinisch-jüdischen

Philosophie gehört das Buch der Weisheit an, welches gewiß nicht blos durch obwaltende Zeitverhältnisse, sondern auch von dem Bedürfnisse hervorgerufen wurde, die neuerworbenen Ideen auszusprechen und hiedurch gerade in weiterm Kreise zur Geltung zu bringen. Das Buch der Weisheit bezeichnet die Grenze, bis zu welcher wir die hebräische Weisheit zu verfolgen gedachten; mit ihm daher mußte unsere Abhandlung schließen.

Bildet auch die Entstehung und Ausbildung der hebräischen Weisheit in der ganzen Geschichte der speculativen Bestrebungen des menschlichen Geistes nur eine kleine Episode, so ist dieselbe doch nicht spurlos vorübergegangen, sondern hat vielmehr Wirkungen hervorgebracht, deren fernere Nachklänge sich bis in unsere Zeiten erstrecken. Wir irren uns gewiß nicht, wenn wir annehmen, daß das in den Schriften der hebräischen Weisen sich äußernde Bestreben das Judenthum von seiner harten gesetzlichen und theokratischen Schaale abzulösen, den religiösen Glauben zum Wissen zu erheben, und die in vermittelter und hiedurch vergeistigter Form erfaßten Lehren der Religion in einem höchsten speculativen Begriffe zu vereinigen ein Vorbild war, welches die spätern Alexandriner nicht unbeachtet ließen, das anregend auf sie einwirkte, und jeden Zweifel an ihrer Berechtigung das Judenthum gänzlich zu vergeistigen und durch Aufnahme fremder Philosopheme mit der Weltweisheit des Auslandes zu vereinbaren, in ihrem Geiste besiegte. Daß nun aber der jüdische Alexandrinismus durch vielfache Fäden mit dem Christenthum zusammenhängt ist eine Thatsache, die nicht in Abrede gestellt werden kann.

Allein noch von einer andern Seite her ragt die hebräische Weisheit in das Christenthum, und folglich bis in die gegenwärtige Zeit herein, nämlich durch den von ihr zu Tage geförderten und entwickelten Begriff der göttlichen Weisheit.

Dieser Begriff ist unter allen den von den hebräischen Weisen aufgestellten zuverlässig der wichtigste; er ist derjenige, der den meisten speculativen Gehalt in seinem Schooße trägt. Wir fanden ihn zuerst in den Proverbien. Hier zwar ruht er noch auf kühner Personification; allein doch ist hier schon die göttliche Weisheit Inbegriff, Substanz der göttlichen Vollkommenheiten, und weil überall das Wirken Gottes von seinen Vollkommenheiten ausgeht, das Gott immanente Princip seiner ewigen Wirksamkeit. Unter diesem Begriff erscheint sie auch in Hiob. Schon weiter entwickelt finden wir den Begriff derselben bei dem Siraciden. Auch diesem Weisen ist sie Princip göttlicher Wirksamkeit, allein ein solches, das schon genau von Gott unterschieden wird, welches aus der Immanenz in ihm herausgetreten ist und sich der Substanzialität zuneigt. Bei Pseudo-Salomo ist die göttliche Weisheit zur Hypostase geworden. Hier erscheint sie als ein eigenes, zwar mit Gott untrennbar zusammenhängendes, aber doch von ihm unterscheidbares Princip. Zuweilen zwar scheint dieser Verfasser, je nach dem Wechsel seines unvermittelten und seines philosophischen Bewußtseyns, zu einer bloßen Personification der Weisheit zurückzukehren: Allein bald wird sie ihm wieder zu etwas Hypostatischem; unvermerkt neigt sich sogar manchmal seine Vorstellung von ihr zu der einer göttlichen Persönlichkeit hin. Zu voller Durchbildung gelangt zwar bei ihm die Personalität der Weisheit nicht; allein wie nahe sein Begriff von ihr dem alexandrinischen Logos steht, das wird sich jedem in seine beredten Schilderungen von ihr sich vertiefenden unabweisbar aufdringen.

Wir können es uns leicht erklären, daß die Hebräer den Begriff der göttlichen Weisheit, sobald sie ihn einmal aufgefaßt hatten, mit Vorliebe festhielten und entwickelten; denn er diente ihnen zur Befriedigung eines wichtigen, aus ihrer ganzen religiösen Anschauung sich entwickelnden Bedürfnisses, des Bedürf-

nisses nämlich, Gott mit der Welt der Endlichkeit zu vermitteln [1]. Wenn es ein wesentlicher Vorzug des Hebraismus war, daß er die Gottheit von der ganzen endlichen Natur ablösete und unendlich über dieselbe erhob, wenn er hiedurch erst sich entschieden von dem Heidenthum lossagte, das ja seinem eigentlichsten Wesen nach darin besteht, die Natur zu Gott, oder Gott zur Natur zu machen, so ließ er sich auf der andern Seite dadurch verleiten, sich die Gottheit zu ausschließend als eine transcendente zu denken. Gott war dem Hebräer eigentlich ein extramundaner Gott. Fühlte er das Bedürfniß, sich ihn auch als einen allgegenwärtigen und allwirkenden zu denken, so bedurfte er eines vermittelnden Princips. Dieses war ihm nun der Geist Gottes. Durch ihn wurde dem Hebräer die Transcendenz Gottes zur Immanenz; in ihm erblickte er das Princip der gesammten Wirksamkeit Gottes, seiner Welt-Schöpfung und Weltregierung, ja sogar seiner Allgegenwart und Allwissenheit. Von ihm leitete er alle prophetische Begeisterung, allen moralischen Beistand ab; ja sogar das ganze große, mächtige Natur-Leben erschien ihm als eine Wirkung, oder vielmehr als ein Ausfluß des Geistes Gottes. Allein wie wichtig und nothwendig nun auch dem Hebräer dieser Begriff des Geistes Gottes war, so vermochte er sich doch zu einer klaren bestimmten Fassung desselben nicht zu erheben. Ihm mangelte die Vorstellung von einer vollkommen immateriellen Persönlichkeit. Daher schwebte ihm der Geist Gottes immer ohngefähr in der Form vor, in der er sich den Geist des Menschen dachte, als etwas Hauch- oder Luftartiges, gleichsam als der die ganze Welt durchdringende und belebende Odem des Ewigen. Von aller Materialität hat sich der hebräische Begriff vom Geiste Gottes niemals losgewunden.

[1] Rust, Philos. und Christenth., oder Wissen und Glauben, 1ste Ausg. 1825, S. 142 ff.

Gerade diese Unklarheit in dem Begriff von dem Geiste Gottes mochte für die hebräischen Weisen ein Grund seyn, ihn mit dem der göttlichen Weisheit zu vertauschen. Dieser letztere war durch und durch geistig, und eignete sich viel besser als jener dazu, die Wirkungen Gottes im Gebiete der endlichen Geister zu erklären. Auch sehen wir den Begriff des göttlichen Geistes in eben dem Grade zurücktreten, in welchem der der göttlichen Weisheit zu höherer Entwicklung gelangte. Wer sich einmal zu diesem erhabenen Begriffe aufgeschwungen hatte, der fand für den Geist Gottes keine besondere Attributionen mehr, wenn es nicht die der Belebung der endlichen Naturwesen war, die man der göttlichen Weisheit nicht gerne zuschrieb. Wenn ein solcher noch in anderer Beziehung von dem göttlichen Geiste sprach, so geschah es blos deßwegen, weil er augenblicklich aus der Höhe speculativer Anschauung in den Kreis der gewöhnlichen Denkungsweise herabsank.

Durch diesen Begriff nun von der göttlichen Weisheit reicht die hebräische Philosophie tief in den jüdischen Alexandrinismus hinein. Denn daß derselbe, wenn auch nicht das einzige, so doch eines der vorzüglichsten Momente war, aus welchen sich der Logosbegriff entwickelte, ist keinem Zweifel unterworfen. Allein nun ist es bekannt, welchen wichtigen Einfluß gerade dieser Begriff auf die Christologie des Urchristenthums ausgeübt hat. Während in dem apostolischen Zeitalter diejenigen, die noch in dem alt-hebräischen Ideenkreise fortlebten, zur Erklärung des Göttlichen in Christo auf den göttlichen Geist zurückgingen, voraussetzend daß derselbe Christo in vollkommenem Maße zu Theil geworden, deuteten es sich diejenigen, welche von dem jüdischen Alexandrinismus berührt worden waren, dadurch, daß sie sich dachten: der göttliche Logos sey in ihm Fleisch geworden. Nichts war natürlicher, als daß späterhin die Kirchenväter bei ihren christologischen Untersuchungen, Darstellungen und

Streitigkeiten auf jene Stellen in den kanonischen und apokryphischen Schriften des Alten Testaments zurückblickten, in welchen die göttliche Weisheit geschildert und gepriesen wird[1]. Und so verknüpfen sich, durch ein inniges Band, die speculativen Anschauungen der hebräischen Weisen mit denjenigen Lehren des Christenthums, welche seinen lebendigen Mittelpunkt bilden und in denen seine wesentlichsten Eigenthümlichkeiten begründet sind.

[1] Man sehe über den Gebrauch, welchen z. B. Justin, Clemens von Alex., Origenes, Tertullian und andere mehr von der Weisheitslehre des A. T. gemacht haben: Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi, 2te Ausg., S. 422, 443, 585, 641 ff., &c.

12800
Bruch
Weisheits=Lehre
der Hebräer

12800

